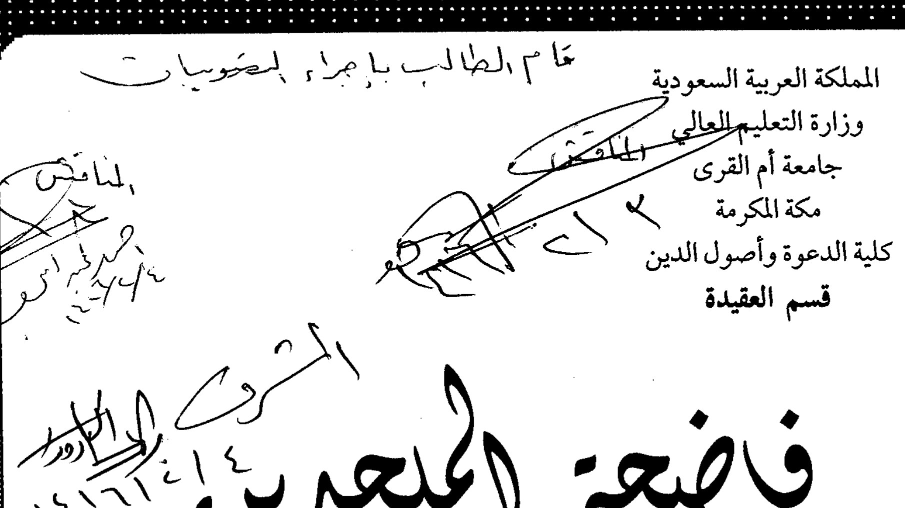
المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
مكة المكرمة
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة



فضحة الملحدين وناصحة الموحدين

للإمام الفقيه

علاء الدين أبي عبد الله محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي (٨٤١هـ)

دراسة وتحقيق

الطالب / محمد بن إبراهيم العوضي

باشراف / كل من فضيلة

د . سفر بن عبد الرحمن الحوالي ـــ د. بركات عبد الفتاح دويدار

النص المحقق

رسالة لنيل درجة الماجستير ١٤١٤ هـ

النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي[١] عما يقول الظالمون علواً كبيراً، والصلاة والسلام المتوالي على نبينا الصادع بالحق بشيراً ونذيراً، وعلى آله وعترته الحافظين[٢] لشريعته[٣]، وصحابته الناصرين لدينه وملته.

وبعد: فاعلم[٤] أن[٥] الله تعالى برحمته خلق العباد وبين لهم سبيل الرشاد، وزينهم[٦] بالعقل نوراً يهتدون[٧] به إلى معرفته، وحجةً توصلهم إلى محجته،

---

(١) ـ في (ق): «المتعال».

(٢) ـ في (ب): «المحافظين».

(٣) ـ في ق: «لشيرتعه»، وفي (ز): «بشريعته».

(٤) ـ في جميع النسخ عدا (ق) بعد قوله «وبعد» أقحمت هذه العبارة، وهي: «فيقول الفقير إلى الله الغني مسعود بن عمر المدعو بسعد الدين التفتازاني، هداه الله إلى سواء الطريق، وأذاقه حلاوة التحقيق، لما رأيت أباطيل كتاب الفصوص، أنطقني الله على هذا النسق:

كتاب الفصوص ضلال الأمم ∴ ورين القلوب نقيض الحكم

كتاب إذا رمت ذمتاً له ∴ ومدك بحر طمي وانسجم

وإن كان نبت الثرى يابس ∴ ورطب جميع لديك القلم

وعمرت ماعمر الأولو ∴ ن والآخرون وحزت الهمم

عجزت عن العشر من ذمه ∴ وعن عشر عشر وماذاك ذم

وهذه العبارة تفيد أن الرسالة من تأليف سعد الدين التفتازاني، وقد حققت القول في قسم الدراسة أنها من تأليف تلميذه علاء الدين البخاري.

(٥) ـ في (ق): «فإن».

(٦) ـ في (ق)، (ط): «زين هم».

(٧) ـ في (ق): «يهدون».

بالاستدلال على وجود الصانع بوجود[1] المصنوعات[2]، والنظر فيما يجب[3] ويجوز ويستحيل عليه من الأفعال[4] والأسماء[5] والصفات، وفي أن إرسال الرسل

---

(١) ـ سقطت من (ط).

(٢) ـ في (ط): «بالمصنوعات».

كأن المصنف ينطلق منْ أن معرفة الله تعالى نظرية استدلالية، وليست فطرية بدهية كما هو مقررٌ في القرآن الكريم والسنة الشريفة، وهو ما اعتمده أهلُ السنة والجماعة.

والنظر والاستدلال على إثبات وجود الله يكون بعد فساد الفطرة من أثر التقاليد وعوامل البيئة والتنشئة.

وبناء على هذا فإن ما جاء في القرآن الكريم من أدلة على وجود الله، كدليل العناية ودليل الإختراع، ليس إلا إحياء لهذه الفطرة، وتجلية لها بعد إنحرافها، وليس لإنشاء العقيدة من العدم.

وقد وصل إلى هذه النتيجة، أحد حذاق ومشاهير المتكلمين، وهو الإمام الشهرستاني، الذي عاش في ميدان العقيدة وقرس في علم الكلام، وخبر عقائد الأمم وآراءها. قال:

فما عددتُ هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن الفطرة السليمة الإنسانية، شهدتْ بضرورة فطرتها وبديهة قدرتها على صانع حكيم عالم قدير».

نهاية الاقدام في علم الكلام ص١٢٤.

انظر: احياء علوم الدين ١/١٠٥.

مناهج الأدلة ص ١٥١ ـ ١٥٤، مفاتيح الغيب ٩٣/١٩ ـ ٩٤، درء تعارض العقل والنقل ٣٥٢/٧ـ٤٠٤، بيان تلبيس الجهمية ١٧١/١ـ١٧٧ شفاء العليل ص ١١٨ـ١٣٧، الصواعق المرسلة ١١٩٦/٣ـ١٢٠٦ تفسير القرآن العظيم جـ٢ ص٢٦٤،٢٥٢، محاسن التأويل ٢٩٠١/٧ التفكير الفلسفي في الإسلام ٥٠/١ـ٥٣، الوحدانية ص٢٤٦ـ٢٤٨.

(٣) ـ سقطت كلمة «يجب» من جميع النسخ عدا «ز».

(٤) ـ سقطت من جميع النسخ عدا (ب).

(٥) ـ سقطت من (ب).

من أفعاله الجائزة[(١)] ، وأنه قادرٌ على تعريف صدقهم بالمعجزة[(٢)] . وعند ذلك ينتهي تصرف العقل لعدم استقلاله بمعرفة المعاد ، وبما يحصل به السعادة والشقاوة هنالك للعباد ، وإنما يستقل بمعرفة الله تعالى وصدق الرسل[(٣)] ، ثم ينزل[(٤)] نفسه ويتلقى من النبي ﷺ ما يقول في أحكام الدنيا والآخرة بالقبول، إذ لا ينطق بما يحيله العقل بالبديهة[(٥)]

---

(١) ـ اختلفت المذاهب في مسألة تعلق فعل الله تعالى بإرسال الرسل، ومذهب أهل الحق هو أن إرسال الرسل جميعاً، من آدم إلى محمد، عليهم السلام، من أفعاله الجائزة عقلاً، الواجبة سمعاً وشرعاً، وهو من الله تعالى، لعباده على سبيل الفضل والإحسان واللطف والامتنان، خلافاً لمن أوجبه كالمعتزلة، ولمن أحاله كالبراهمه. والذي قرره المصنف هو المذهب الحق.

انظر: تمهيد الأوائل ص١٢٦ـ١٥٦، شرح الأصول الخمسه ص٥٦٣ النجاة ص٤٩٨، الفصل ١/١٣٧ـ١٤٢، الإرشاد ص٣٠٢ـ٣٠٧ لمع الأدلة ص ١٢٣، الملل والنحل ٢/ ٦٠، ٢٥٠ـ٢٥٢ غاية المرام في علم الكلام ٣١٨، الصحائف الإلهية ص٤١٩ـ ٤٢١، المواقف ص ٣٤٢ـ٣٤٩، لوامع الأنوار البهية ٢/٢٥٦ـ٢٥٩ شرح جوهرة التوحيد ١١٩ـ ١٢٠.

(٢) ـ سقطت من (ب). وعند أهل السنة أن المعجزة ليست الطريقة الوحيدة لإثبات نبوة النبي . انظر التفصيل : شرح العقيدة الطحاوية ، شرح العقيدة الأصفهانية .

(٣) ـ في جميع النسخ عدا (ز): «الرسول».

(٤) ـ في (ب)، (ق): «يعزل».

(٥) ـ البديهة قضية أولية صادقة بذاتها يجزم بها العقل من دون برهان. وجمعها بديهيات، كقولنا: الكل أعظم من الجزء والأشياء المساوية لشيء واحدٍ متساوية. وقد سميت بالبديهيات لأن الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها من دون توسط شيء آخر.

وهي أساس العلم لأن العلم إما بديهي، وهو الذي لا يتوقف حصوله على نظرٍ وكسب، كتصور الحرارة والبرودة، وكالتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يفترقان، وإما نظري، وهو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب، كتصور المعاني العلمية، والتصديق بقوانين الطبيعة.

والشريف الجرجاني: يجعل البديهي مرادف للضروري، وبتعريف آخر يجعله أخصُ من الضروري.

والإمام ابن تيمية يرى أن من البديهيات ما يكون تصورها من الأمور النسبية الإضافية «إذ يمكن أن يكون بديهياً عند بعض الناس من التصورات ما ليس بديهيا لغيره» ويستدل على ما يقول بالواقع. المشاهد.

انظر: مقاصد الفلاسفة ١٠٢، الرد على المنطقيين ١٣ـ ١٤، ٨٨ـ٨٩، درء تعارض العقل والنقل ٧/٤٢٩ـ ٤٣٢، التعريفات ص ٥٨ ، ٦٣ شرح الغرة في المنطق،للصفوي ١١١ـ١١٢،كشاف =

أوالبرهان[١]، لامتناع ثبوت ما تحكم[٢] حجة الله عليه بالبطلان، فلا مجال[٣] في

= اصطلاحات الفنون ١/٢٢٦، المعجم الفلسفي ١/٢٢٢- ٢٢٣، الكليات ١/٤٣٠-٤٣١، ضوابط المعرفة ٢٢-٢٣، أسس المنطق الصوري ٥١.

(١) - في (ب): «والبرهان».

والبرهان لغة: الحجة والدلالة.

وبرهن عليه: أقام البرهان.

وبره: إذا جاء بالبرهان.

«والبرهان: هو الذي يقتضي الصدق لا محالة».

وعند المنطقيين: «هو القياس المؤلف من المواد اليقينية لإنتاج اليقين».

وينقسم إلى:

١ - لمي: وهو ماكان الحد الأوسط فيه علةً لثبوت الأكبر للأصغر في الذهن وفي الخارج مثل: هذا سارق وكل سارق تقطع يده. ينتج هذا تقطع يده.

٢ - إني: وهو ما كان الحد الأوسط فيه علةً لثبوت الأكبر للأصغر في الذهن فقط. مثل: هذا مقطوع اليد حداً وكل مقطوع اليد حداً سارق ينتج: هذا سارق.

انظر: مقاصد الفلاسفة ص١٢٠- ١٢١، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص٣٤٠، التعريفات ص ٦٤، القاموس المحيط ص١٥٢٣، بصائر ذوي التميز ٢/٢٤٢، كشاف اصطلاحات الفنون ١/٢١٦- ٢١٩، الكليات ١/٤٣٢ ، و تاج العروس ٩/١٣٨- ١٣٩، المعجم الفلسفي ص٧٥، الألفاظ الفارسية المعربة ص٧ ، مذكرة في المنطق ص ٦٨.

(٢) - في (ز)، (ب)، (ط): «يحكم».

(٣) - في (ط): «مجال لثبوته».

مورد الشرع ولا في طور الولاية[١] والكشف[٢] لما يحكم العقل عليه بأنه محال،

---

(١) ـ (الولاية): من (الولي)، وهو القرب، والدنو. والولاية بفتح الواو ضد العداوه، والولي خلاف العدو. وفي شرح الطحاوية: «ولي الله: هو من والى الله بموافقته محبوباته، والتقرب إليه بمرضاته، وهؤلاء كما قال تعالى: «ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب».

وفي الرسالة القشيرية: «إذا قيل فما معنى الولي؟ قيل: يحتمل أمران: الأول: أن يكون فعيل مبالغة من الفاعل، كالعليم والقدير وغيره، ويكون معناه: من توالت طاعته من غير تخلل معصية. الثاني: يجوز أن يكون فعيل بمعنى مفعول، كقتيل بمعنى، مقتول. وجريح بمعنى مجروح، وهو الذي يتولى الحق سبحانه حفظه وحراسته على الإدامة والتوالي، فلا يخلق له الخذلان الذي هو قدرة العصيان، وإنما يديم توفيقه الذي هو قدرة الطاعة، قال الله تعالى: «وهو يتولى الصالحين». الأعراف ١٩٤. ـ وحاصل مذهب أهل السنة في الولاية ما نص عليه الإمام الطحاوي بقوله «والمؤمنون كلهم أولياء الرحمن». ثم هم يتفاوتون في الدرجة على حسب بذل الجهد في الطاعة وحسن الإتباع قال الطحاوي: «وأكرمهم عند الله أطوعهم وأتبعهم للقرآن».

«وهم قسمان: مقتصدون وهم الذين يتقربون إلى الله بالفرائض من أعمال القلوب والجوارح. والسابقون: وهم الذين يتقربون إلى الله بالنوافل بعد الفرائض». فالقاعدة الكلية للولاية: «أن كل من آمن بالله ورسوله واتقى الله فهو من أولياء الله» مجموع الفتاوى ٤١٧/٣. انظر: اللمع: ص ٥٣٥، التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٠، شرح العقيدة الطحاوية ٥٠٥/٢ وما بعدها، منهاج السنة النبوية ٢٨/٧ـ ٣٠، التعريفات: ص٣٢٩، اصطلاحات الصوفية: ص٧٦، لسان العرب ٤٠٦/١٥ـ٤١٤، القاموس المحيط ١٧٣٢، بصائر ذوي التميز ٥/ ٢٨٠ـ٢٨٤، تاج العروس ٣٩٨/١٠.

(٢) ـ الكشف: لغة: «رفعك الشيء عما يواريه ويغطيه». وفي اصطلاح الصوفية: «هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً». انظر: اللمع ٤٢٢، الرسالة القشيرية ص٧٥، الإملاء في اشكالات الاحياء ص١٧، عوارف المعارف ٢٥٠ ـ اصطلاحات، ابن عربي ص٩ ـ لسان العرب: ج٩ ص٣٠٠، قوانين حكم الاشراق ص١٠٩ـ ١١٠، مقدمة ابن خلدون ص٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٨، ٤٤٩، التعريفات: ص٢٣٧، ٢٩٢، روضة التعريف بالحب الشريف ص٤٩٣، الصواعق المرسلة ١١٦٥/٣، بصائر ذوي التميز ٣٥٤ـ ٣٥٦.

المعجم الصوفي ٩٧١، ٦٦٢، وقام الدكتور أحمد توفيق عياد بدراسة ظاهرة الكشف في الفكر الصوفي تحت عنوان (مدرسة الكشف والمعرفة) مع المقارنة بعلم النفس. انظر: كتاب «التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره» ص ٩٣ـ١٠٢، والكشف عند ابن عربي على خمسة أضرب: عقلي، وقلبي، وسري، وروحي وخفي، انظر: تحفة السفرة إلى حضرة البرره، لابن عربي ص٨٤ وما بعدها.

بل يجب أن يكون كل منهما في حيز الإمكان والاحتمال ، غير أن الشرع يرد بما لا يدركه العقل بالاستقلال ، وبالكشف يظهر ما ليس له العقل ينال ، لأن الطريق إليه الكشف والعيان دون بديهة العقل والبرهان ، لكن إذا عرض عليه لا يحكم عليه بالبطلان لكونه في حيز الإمكان ، وذلك كاضمحلال وجود ما سوى الله من الكائنات في نظر العارفين [(١)]

---

(١) ـ قال الكلاباذي: «العارف هو الذي بذل مجهوده فيما لله، وتحققت معرفته بما من الله، وصح رجوعه عن الأشياء إلى الله». وفي اصطلاحات الكاشاني: «العارف من أشهده الله تعالى ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله. فالمعرفة حال تحدث عن شهود».

وقد حرر ابن القيم معنى العارف بقوله:ـ «العارف عندهم من عرف الله سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله، ثم صدق الله في معاملاته، ثم أخلص له في قصوده ونياته، ثم انسلخ من أخلاقه الرديئة وآفاته، ثم تطهر من أوساخه وأدرانه ومخالفاته، ثم صبر على أحكامه في نعمه وبلياته، ثم دعا إلى الله على بصيرة بدينه وإيمانه، ثم جرد الدعوة إليه وحده بما جاء به رسول الله ﷺ ولم يشبها بآراء الرجال وأذواقهم ومواجيدهم ومقاييسهم ومعقولاتهم، ولم يزن بها ما جاء به الرسول ﷺ، فهذا الذي يستحق اسم العارف على الحقيقة، وإذا سمى به غيره فعلى الدعوى والاستعارة».

ـ والعارف في مذهب ابن عربي: «من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء».

ـ وقد صنف عبدالحق بن سبعين وهو أحد أعلام التصوف الفلسفي، كتاباً سماه «بد العارف» ويدور هذا الكتاب حول سؤال وحيد. وهو كيف يمكن للمتصوف الوصول إلى الحق أو الحقيقة الإلهية؟ أو متى يبلغ المتصوف درجة العارف المحقق المستعد لاستقبال وفهم الكمالات الإلهية؟

ـ وذكر العلماء الفروق بين العلم والمعرفة، والذي يعنينا هنا هو الفرق بينهما عند أهل السلوك وخلاصته: «أن المعرفة عندهم هي العلم الذي يقوم العالم بموجبه ومقتضاه. فلا يطلقون المعرفة على مدلول العلم وحده، بل لا يصفون بالمعرفة إلا من كان عالماً بالله، وبالطريق الموصل إلى الله، وبآفاتها وقواطعها. وله حال مع الله تشهد له بالمعرفة» المدارج ٣٣٧/٣.

ـ وإذا كانت المعرفة عند القوم مقامًا فوق العلم، فإن من أبرز ما أضافه عبدالجبار النفري القول بالوقفة. والوقفة في مذهبه مقام فوق المعرفة، والواقف أقرب إلى الله من العارف، وذلك لأن الواقف يتخلى عن بشريته.

انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٣٨ ، اصطلاحات الصوفية ص١٢٢، المفردات ص٣٣١، فصوص الحكم ص ١٩٢، روضة التعريف ص٤١٨، ٥٨١، المواقف للنفري ١٢ـ١٦، بد العارف ص٨، مدارج السالكين ٣٣٧/٣، بصائر ذوي التميز ٥١/٤ـ٥٧، التوقيف على مهمات التعاريف ص ٤٩٦.

الواصلين[١] إلى درجة الفناء في الفناء[٢] في التوحيد عند تجليات[٣] أنوار[٤] الواحد القهار، اضمحلال[٥] نور الكواكب مع وجودها عند ظهور نور الشمس في

---

(١) ـ جمع واصل، والوصل لغةً: من وصل الشيء وصلاً وصلةً، وهو ضد الهجران وخلاف الفصل.

ـ قال الكلاباذي: «معنى الإتصال: أن ينفصل بسره عما سوى الله، فلا يرى بسره بمعنى التعظيم غيره، ولا يسمع إلا منه».

وقال الفيروزأبادي: «وهو عند العارفين على ثلاثة مراتب:

اتصال العلم والعمل، واتصال الحال والمعرفة، واتصال الوجدان والوجود».

ويقول ابن القيم: «ومراد القوم بالاتصال والوصول: اتصال العبد بربه، ووصوله إليه» وهو «إزالة النفس والخلق عن طريق السير إلى الله».

ثم يستدرك على نفس المصطلح بما نصه:

«وأحسن من التعبير بالإتصال: التعبير بالقرب فإنها العبارة السديدة التي ارتضاه الله ورسوله في هذا المقام.

وأما التعبير بالوصل والإتصال: فعبارة غير سديدة. يتشبث بها الزنديق الملحد، والصديق الموحد.

فالموحد يريد بالإتصال: القرب. وبالإنفصال والإنقطاع: البعد.

والملحد يريد به الحلول تارة والإتحاد تارة».

انظر: لسان العرب ٧٢٦/١١، التعرف ص١٠٨، روضة التعريف ص ٤٩٥، مدارج السالكين: ٩٧/٣، ١٥٠، بصائر ذوي التميز ٢٢٦/٥-٢٢٩، والوصول عند ابن عربي على ضربين:

وصول البداية: وهو أن ينكشف للعبد حلية الحق ويصير مستغرقاً به، فإن نظر إلى معرفته فلا يعرف إلا به، وإن نظر إلى همته فلا هم له سواه، فيكون كله مشغولاً بكله، مشاهدة وهماً. كذا لا يلتفت إلى نفسه ليعمر ظاهره بالعبادة وباطنه بتهذيب الأخلاق.

ووصول النهاية: وهو أن ينسلخ العبد من نفسه بالكلية ويتجرد له فيكون كأنه هو.

انظر: تحفة السفرة إلى حضرة البررة ص ٩٤-٩٥.

(٢) ـ سوف يتكلم المصنف عن الفناء وأقسامه فيما بعد، وسوف أستوفي الحديث عنه هناك. انظر ص:١٣٢ .

(٣) ـ انظر : ص١٢٣ ، ١٢٤ .

(٤) ـ سقطت كلمة «أنوار» من (ق).

(٥) ـ هكذا في جميع النسخ، والصواب «وكاضمحلال».

النهار فلا يشاهدون في تلك الحال غير وجود الله من الأشياء، كما لا يشاهدون[(١)] في النهار غير الشمس من كواكب السماء[(٢)] ويسمون[(٣)] انفراد مشاهدة الله من بين الموجودات للذهول عنها بالوحدة المطلقة[(٤)] التي هى نهاية درجات أهل المعرفة، فالوحدة المطلقة عند أهل المعرفه اسم لما[(٥)] ذكرنا لا لما[(٦)] يزعمه[(٧)] الكفرة الوجودية من أنها عبارة عن اعتقاد ان وجود الكائنات[(٨)] حتى وجود الخبائث والقاذورات هى الله تعالى، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وان ذوات[(٩)] الممكنات

---

(١) ـ في (ق)، (ب): «يُشَاهَدُ».

(٢) ـ أورد الإمام ابن القيم هذا المثل في المدارج وبين مرادهم من ذكره، قال:

«وإنما يشيرون إلى كمال المعرفة، وارتفاع حجب الغفلة والشك والإعراض، واستيلاء سلطان المعرفة على القلب بمحو شهود السوى بالكلية. فلا يشهد القلب سوى الله».

«وينظرون هذا بطلوع الشمس، فإنها إذا طلعت انطمس نور الكواكب ولم تعدم الكواكب. وإنما غطى عليها نور الشمس، فلم يظهر لها وجود. وهي في الواقع موجودة في أماكنها. وهكذا نور المعرفة إذا استولى على القلب، وقويَ سلطانها، وزالت الموانع والحجب عن القلب».

ثم نبه على شطحات القوم الذين توهموا أن التجلي يمكن أن يكون شهودياً كما تجلى سبحانه للطور وكما يتجلى يوم القيامة للناس.

انظر: مدارج السالكين ح ١١١/٣.

(٣) ـ في (ز): «يُسمَّى».

(٤) ـ ما ذهب إليه المصنف من أن الصوفيه يسمون إنفراد مشاهدة الله من بين الموجودات للذهول عنها «بالوحدة المطلقة»، غير دقيق وعلى خلاف ما تعارفوا عليه في مصادرهم إذ أنهم يسمون ما ذكره بوحدة الشهود وليس بالوحدة المطلقة.

وانظر: مرادهم من الوحدة المطلقة، مقدمة ابن خلدون ص ٤٤٣.

(٥) ـ في (ب)، (ز): «بما».

(٦) ـ في بقية النسخ عدا (ق): «ما».

(٧) ـ في (ط): «يزعم».

(٨) ـ في (ب): «الممكنات».

(٩) ـ في (ز): «ذات».

من[١] الأرض والسموات وما بينهما من الكائنات على ما ذهب إليه السوفسطائيه[٢] سراب وخيال لا حقيقة لها ويروجون تلك السفسطة النافية لدين

---

(١) ـ في (ق): «وما في» بدل من «من».

(٢) ـ في (ق): «سوفسطائية».

١ ـ والسفسطة: أصل هذا اللفظ في اليونانية (سوفيا *Sophisma*) وهو مشتق من لفظ (سوفوس *Sophos*) ومعناه الحكيم الحاذق.

٢ ـ والسفسطة عند الفلاسفة: هي الحكمة المموهة، وعند المنطقين هي القياس المركب من الوهميات.

٣ ـ والغرض منه: تغليط الخصم وإسكاته.

٤ ـ «السفسطة: جملة من النظريات أو المواقف العقلية المشتركة بين كبار السوفسطائيين كبروتاغوراس وغورجياس وبروديكوس وهيبياس وغيرهم. وتطلق أيضاً على كل فلسفة ضعيفة الأساس، متهافتة المبادىء كفسلفة الريبيين الذين ينكرون الحسيات والبديهيات وغيرها».

٥ ـ وتنقسم إلى ثلاث فرق:

(١) العندية: هم الذين يقولون: إن حقائق الأشياء تابعة للإعتقادات.

(٢) العنادية: هم الذين ينكرون حقائق الأشياء ويزعمون أنها أوهام وخيالات كالنقوش على الماء.

(٣) اللاأدرية: هم الذين ينكرون العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعمون أنه شاك وشاك أنه شاك، وهلم جرا.

٦ ـ ووجه الشبه بين القائلين بوحدة الوجود والسوفسطائية ـ ينحصر في الفرقة (العنادية النافية لحقائق الأشياء على الإطلاق، فالقائلون بوحدة الوجود يتبعونهم في هذا النفي، حيث يجعلون حقائق العالم المتكثرة أموراً اعتبارية، ومعلوم أن الاعتبارات أمور عدمية. لكن يفترق القائلون بوحدة الوجود عن الفرقة العنادية في كونهم يثبتون حقيقة واحدة كما يزعمون، بينما العنادية لا يثبتون أية حقيقة. رد الفصوص ٢/١٤٠٩. انظر: الحدود الفلسفية ٢٢٧، مفتاح العلوم ص ٥٦، ١٧٦، معيار العلم ص ١٦١، تلخيص السفسطة ص١٣، ١٤، ١٢٦، التعريفات ص١٥٨، ٢٠٣، ٢٨٦، ٢٤٤، الصفدية ٩٧/١، ٣٢٣/٢، الرد على المنطقين ٣٢٩ـ ٣٣٠، منهاج السنة النبوية ٢٣١/١، ٥٢٥، ٢٤١، ٤٦٤/٧، التعريفات ص ١٥٨، ٢٠٣، ٢٨٦، ٢٤٤، رد الفصوص ٢/٢٤٠٩، تجديد علم المنطق ص١٦٦، المعجم الفلسفي ص ٦٥٨/١ ـ ٦٦٠، تاريخ الفلسفة اليونانية ص٤٤ـ ٤٨. انظر كتاب محاورة جورجياس، والإنسان عند السوفسطائية، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة الكويت.

الإسلام ولزوم الأحكام بإحالته على الكشف ويتفوهون بأن درجة الكشف وراء طور العقل. وأنت خبيرٌ بأن مرتبة الكشف نيل ما ليس له العقل ينال، لا نيل ماهو ببديهة العقل محال [(١)] ولا ينبغي أن يتوهم أن ذلك من قبيل ما ليس له العقل ينال، بل هو مستحيلٌ، وللعقل في إبطاله تمكن ومجال، إذ الطريق إليه التصور [(٢)] ثم التصديق [(٣)] بالبطلان وذلك وظيفة العقل بالبديهة أو [(٤)] البرهان وأما الأمور [(٥)]

---

(١) ـ انظر فيما يتعلق بموضوع تعلق الكشف بمحارات العقول ـ أي بما تعجز العقول عن معرفته ـ لا بمحالات العقول، مجموع الفتاوي: ج ١١ ص٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٢) ـ قال الجرجاني: «التصور: حصول صورة الشيء في العقل، وإدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات». ـ وينقسم التصور إلى قسمين:

التصور النظري: وهو حصول صورة الشيء في الذهن بعد طلب، كمعرفتك للمثلث والزاوية.

التصور الضروري: وهو حصول صورة الشيء في الذهن بدون طلب، بل كأنها فرضت على الإنسان فرضاً كإدراك الحرارة والبرودة.

وشيخ الإسلام ابن تيمية في مناقشته للمنطقيين يعترض عليهم في اعتبارهم التصور الساذج الخالي عن أي وصف ثبوتي أو سلبي علماً. إذ العلم لا بد أن يكون مع حكم أو نسبة ثبوتية أو سلبية ومن دون هذه النسبة فلا يكون التصور علماً وإنما يكون وسواساً وخاطراً.

انظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص٣١٤. مقاصد الفلاسفة ص٣٣، الرد على المنطقيين ص٣٥٧ ومابعدها، مقدمة ابن خلدون ص٤٦١-٤٦٢، تحرير القواعد المنطقية ص١١.

(٣) ـ التصديق: هو اثبات أمر لأمر أو نفيه عنه. وسمي تصديقاً لأنه خبر والخبر من حيث ذاته يحتمل الصدق والكذب، فسموه تصديقاً بأشرف الاحتمالين. ـ وهو ينقسم إلى ضروري ونظري:

فالتصديق الضروري: هو الذي لا يحتاج إلى فكر ونظر في تحصيله، بل هو كأنه فرض على الإنسان فرضاً بحيث لا يخلو من معرفته عاقل. مثل: الجزء أصغر من الكل والواحد نصف الإثنين.

وأما التصديق النظري: فهو الذي يحتاج إلى فكر ونظر في تحصيله. مثل: الأنبياء معصومون، العالم حادث.

انظر: منطق المشرقين ص٢٩- ٣١، محك النظر ص٩، مقاصد الفلاسفة ص٤، مقدمة ابن خلدون ص٤٦١-٤٦٢، تحرير القواعد المنطقية ص٧، مذكر في المنطق ص ١-٢.

(٤) ـ في (ق): «و» بدل «أو».

(٥) ـ في (ق): «أمور».

الممكنة الكسبية فيجعلها العقل في حظيرة الإمكان ولا يحكم عليها بالبطلان. ثم إن ما يناله[١] الكشف ولا يناله[٢] العقل ، عبارة عندهم عن الممكن الذي الطريق إليه العيان دون البرهان لا المحال الممتنع الوجود في الأعيان، إذ الكشف لا يجعل الممتنع متصفًا بالإمكان موجوداً في الأعيان لأن قلب الحقائق بيِّنُ الامتناع والبطلان، فلو[٣] تخايل[٤] حصول المحال بالكشف والعيان ككون الوجود المطلق واحداً شخصيًا وموجوداً خارجيًا وكون الواحد الشخصي منبسطًا في المظاهر متكرراً عليها بلا مخالطة متكثراً في النواظر بلا انقسام ، فذلك شعوذة الخيال[٥] وخديعة الشيطان . ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ما أحاله العقل كهذه المذكورات وبين مالا يناله العقل كاضمحلال وجود الكائنات عند سطوع أنوار التجليات ، وإنما ينال ذلك إما بجذبة[٦] الهية أو

(١، ٢) - في (ز): «ينال» في الموضعين.

(٣) - في (ز): «ولو».

(٤) - في (ط): «تحايل».

(٥) - في (ط): «الخبال».

(٦) - قال الكاشاني: «الجذبة: هي تقريب العبد بمقتضى العناية الإلهية المهيئة له كل ما يحتاج إليه في طي المنازل إلى الحق بلا كلفة وسعي منه».

ويفرق ابن عربي بين نوعين من المجذوبين:

الأول: مجذوب مطلق: وهو الذي يجذبه الله تعالى بعنايته ويهديه إلى طريقه ويوصله بقربته، ويعطيه المقامات الشريفة من غير زحمات وشغل بالرياضة والخلوة.

والثاني: مجذوب سالك: فهو الذي يشتغل بالمجاهدة ويقعد في الخلوة وينقطع إلى الله بالكلية فينظر الله تعالى إليه بنظر الرحمه ويؤيده باللطف والنعمة ويوصله المقامات العالية بمدة قريبة ومجاهدة يسيرة. تحفة السفرة ص٩٦.

انظر: روضة التعريف ص ١٤٧- ١٤٨، قوانين حكم الإشراق ص ٩٦-٩٧، اصطلاحات الصوفية ص ٦٠، مدارج السالكين ٢/٣٧٢، ٣/٧٣، التعريفات ص٢٦٠، التوقيف على مهمات التعاريف ص ٦٣٨، ايقاظ الهم ص٤٢٥- ٤٢٦، ابن عربي حياته ومذهبه، آسين بلا ثيوس ص ٢٥٣، التصوف في الإسلام، عمر فروخ ص ٨٧- ٩٣.

برياضة[(١)] في متابعة الحضرة النبوية في الوظائف العلمية والعملية . والنيل هو الحصول الاتصافي[(٢)] والعلم هو الحصول الإدراكي. ثم إن كلاً مما لا يدركه العقل بالاستقلال وما ليس له العقل ينال ، لما كان متوقفًا على الإعلام والإرشاد من رب العالمين بعث الأنبياء والمرسلين ، صلوات الله تعالى وسلامه عليهم أجمعين لبيان الأول وهو علم الشريعة صريحًا والإشارة إلى الثاني وهو علم الحقيقة[(٣)] رمزاً

---

(١) ـ الرياضة في اصطلاح الصوفية: «عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية فإن تهذيبها تمحيصها عن خلطات الطبع ونزعاته». وهي عند الغزالي على ضربين: «رياضة الأدب وهو الخروج عن طبع النفس، ورياضة الطلب وهو صحة المراد». قال صديق حسن خان في «أبجد العلوم»: «الرياضة ليست في شريعتنا هذه إلا باتباع الرسول ﷺ».

انظر: الرياضة وأدب النفوس ص١٠٤، ١٠٥، الإملاء ص ١٦، احياء علوم الدين ٥٥/٣ وما بعدها، اصطلاحات ابن عربي ص ٨، تحفة السفرة ص٥٣ـ ٦٤، روضة التعريف ٣٦٧ وما بعدها ٤٧٥ـ ٤٧٧، مقدمة ابن خلدون ٤٤١، التعريفات ص١٥١، أبجد العلوم ٣٠٨/٢، المعجم الصوفي ص ٧٢٤، معجم ألفاظ الصوفية ١٦٣ـ ١٦٤.

(٢) ـ في (ط): «الاتصالي».

(٣) ـ (الشريعة) في اصطلاح الصوفية إلتزام العبودية ومعرفة السلوك إلى الله، والائتمار بأوامر الشرع، و(الحقيقة) هي مشاهدة الربوبية، ودوام النظر إليه، ووقوف القلب بدوام الانتصاب بين يدي من آمن به. والشريعة والحقيقة أمران متلازمان لا يتم أحدهما إلا بالآخر، فالشريعة ظاهر الحقيقة، والحقيقة باطن الشريعة.

(والطريقة) سلوك طريق الشريعة، وقيل هي السلوك بالشريعة إلى الحقيقة. قال ابن عجيبة: «الشريعة أن تعبده والطريقة أن تقصده، والحقيقة أن تشهده». ايقاظ الهمم ص١٠.

وقال الهجويري: «الشريعة فرع الحقيقة، كما أن المعرفة هي الحقيقة، وقبول الأمر بالمعروف: شريعة». كشف المحجوب ص ٣٥٢.

وغلاة الصوفية استغنوا بالحقيقة عن الإلتزام بأوامر الشريعة. ومن استقام على الشريعة والطريقة والحقيقة سمي عند الصوفية (السجاده). كشاف اصطلاحات الفنون ١٤٣/٣.

وانظر: اللمع: ٤١٣، احياء علوم الدين ١٠٠/١، الغنية ١٦٣، ١٨٠، اصطلاحات ابن عربي ٧، روضة التعريف ص٤٤٨، مدارج السالكين ١١٩/٣، قوانين حكم الإشراق ص١٠ـ ١١١، التعريفات ص ١٢٢، ١٦٧، ١٨٣، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية ص ٧٨، معجم ألفاظ الصوفية ١٨٠، ١٨١.

وتلويحًا كما يلوح من القرآن المجيد ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾[(١)] إلى درجة الفناء في الفناء في التوحيد ثم أكمل دين الإسلام بخاتم النبيين وأتم نعمته على الأنام بمن أرسله رحمة للعالمين وبين ذلك عز سلطانه بيانًا مبينًا بقوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾[(٢)] فمن تبع هداه[(٣)] وسمع رضاه[(٤)] وامتنع عن الإلحاد في آيات الله تعالى وارتدع عن الزيغ في الاعتقاد كما أثبته[(٥)] العقل وبينه رسل الله[(٦)] فقد استمسك بالعروة الوثقى وتسنم ذروة الدرجات العلى وبشر بأن لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفاز بالجنة التي وعد المتقون، ومن رغب عن ملة الرسل والأنبياء وحاد عن الأمم الميثا[(٧)] وحرم عن السعادة والتوفيق وركب بثنيّات[(٨)] الطريق اقتفاء للفلاسفة السفهاء واتباعًا لهؤلاء الكفرة الأشقياء المنكرين للشرايع والنحل الجاحدين لتفاصيل الأديان والملل، القائلين بأنها نواميس[(٩)] مؤلفة لانتظام أمور الورى، وحيل مزخرفة لا

---

(١) ـ سورة القصص، الآية (٨٨).

(٢) ـ سورة المائدة، الآية (٣).

(٣) ـ في (ب)، (ز): «هداهم»، وفي (ق): «هديهم».

(٤) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «رضاهم».

(٥) ـ في (ب) : «عما نسخ» بدلا من «كما أثبته».

(٦) ـ انظر قسم الدراسة ص ٣٤٧ حيث اشرت إلى منهج المؤلف في تقديم العقل على النقل.

(٧) ـ في (ط)، (ق): «الميتا»، وفي (ب): «المنا»، والأمم الميثا: الأمر البين الواضح السهل. انظر: القاموس المحيط: ص ٢٢٦، ص ١٣٩٢.

(٨) ـ في هامش (ز): «ثنيات الطريق»، وفي (ق): «نتبات»، وفي (ب): بياض.

(٩) ـ في (ق)، (ب): «نوامس».

حقيقة لها[١] عليهم لعنة الله والملائكة والناس تترى[٢]، فقد ضل وغوى واستحب العمى على الهدى[٣]، وآثر[٤] الظلمات على الأنوار وأحل نفسه دار البوار وخلع ربقة الدين بفنون[٥] من الظنون وتبع رهطًا يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجًا وهم بالآخرة كافرون،[٦] ويحسبون أنهم على شيء، ألا إنهم هم الكاذبون، استحوذ عليهم الشيطان ووسوس إليهم بأن أئمة الإسلام وعلماء الشرايع[٧] والأحكام الذين هم أتباع الأنبياء والرسل ظاهريون، وعن الوصول إلى سر الشريعة قاصرون وعن معرفة زندقتهم التي سموها علم الحقيقة عاطلون، والواصل[٨] بزعمهم[٩] إلى سر

---

(١) ـ وهذا في الحقيقة مذهب أرسطو، ومن تبعه في ذلك من الفلاسفة الإسلاميين، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا، مع شيء من التهذيب والشرح والإضافة والتلفيق.

وقد نبه ابن القيم، على أن أساطين الفلسفة اليونانية من المتقدمين كانوا «معظمين للرسل والشرائع، موحدين لاتباعهم، خاضعين لأقوالهم، معترفين بأن ما جاءوا به طورٌ وراء طور العقل، وأن عقول الرسل وحكمتهم فوق عقول العالمين وحكمتهم....».

وقال: «والمقصود: أن الملاحدة درجت على أثر هذا المعلم الأول... من الكفر بالله تعالى، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر. فكل فيلسوف لا يكون عند هؤلاء كذلك فليس بفيلسوف في الحقيقة، وإذا رأوه مؤمناً بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقائه، مقيداً بشريعة الإسلام، نسبوه إلى الجهل والغباوة.

فإن كان ممن لا يشكون في فضيلته ومعرفته، نسبوه إلى التلبيس والتنميس بناموس الدين استمالة لقلوب العوام». انظر: اغاثة اللهفان ٢/٢٥٥ـ ٢٥٦، كتاب الصفدية ١/٢٣٦، مجموع الفتاوى ٤/١٣٦ .

(٢) ـ في (ز): «أجمعين تترى».

(٣) ـ في (ط): «المهدي».

(٤) ـ في (ط): «آثر».

(٥) ـ في (ب): «لفنون».

(٦) ـ في (ز): «هم كافرون».

(٧) ـ في (ق): «الشريعة».

(٨) ـ في (ز): «وأنَّ الواصل».

(٩) ـ سقطت من جميع النسخ عدا (ط).

الشريعة إنما هو[1] الفلاسفة لأنهم الحكماء المحققون والأذكياء المدققون فغرَّهم[2] بدقة نظرهم وعقولهم وحسن تمهيد أصولهم في علومهم المنطقية[3] والهندسية واستبدادهم باستخراج هذه الأمور الخفية[4] على أن[5] اتِّباع أولئك الأذكياء[6] والترفع عن موافقة الجماهير والدهماء[7] وعن القناعة بالمعتقد المتلقف عن الأنبياء بالنزوع[8] عن تقليد أئمة الإسلام والعلماء والشروع في تقليد أولئك الكفرة

---

(١) ـ هكذا في جميع النسخ، والصواب «هم».

(٢) ـ في (ط): «فعزهم».

(٣) ـ في تعريفات الجرجاني: «المنطق آلةٌ قانونيةٌ تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر...».

وفي مقدمة ابن خلدون: «علم المنطق: هو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات، والحجج المفيدة للتصديقات».

ومن التعريفين يتبين لنا، أن الجرجاني عرف المنطق بالرسم بينما عرفه ابن خلدون بالحد.

انظر: النجاة ص ٤ـ ٥، الحدود الفلسفية ص٢١٤، التعريفات ص ٣٠١، مقدمة ابن خلدون ص ٤٦١، المطلع على ايساغوجي ص٩، وينتقد ابن تيمية تعريف المناطقة للمنطق فيقول: «وزعموا أنه آلة قانونيةٌ تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره وليس الأمر كذلك، فإنه لو احتاج الميزان إلى ميزان لزم التسلسل. وأيضاً فالفطرة إن كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي، وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يزدها المنطق ـ لو كان صحيحاً ـ إلا بلادة وفساداً....». الرد على المنطقيين ص٧، ٣٧٤، ٣٧٥، ٤٣٧، ٤٣٨

وحول فتاوى الفقهاء في حكم الاشتغال بالمنطق وتعلمه انظر فتاوى ابن الصلاح ١/٢٠٩، تاريخ حكماء الإسلام ص٧٥ـ٧٧، مجموع فتاوى ابن تيمية ٩/ ص٥ وما بعدها، شرح الأربعين النووية، لابن حجر الهيثمي ص٢٥٨، ترتيب العلوم ص١١٤، أدب الطلب ومنتهى الأدب ص١٤٣ـ١٤٥، أبجد العلوم ٢/٥٤٢ـ٥٤٩، إيضاح المبهم من معاني السلم ص٥.

(٤) ـ في (ز): «الخفيفة».

(٥) ـ سقطت كلمة «أن» من (ق).

(٦) ـ في (ط): «الأزكياء».

(٧) ـ في (ب): «هي الدهماء».

(٨) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «الفروع» وهو خطأ ومعنى النزوع عن الشيء: الانتهاء عنه. انظر القاموس المحيط: ص ٩٨٩.

السفهاء[١] انحيازٌ[٢] إلى غمار أهل التحقيق[٣] وانخراط[٤] في سلك أرباب التدقيق قياساً لتصرف عقولهم في المعالم[٥] الدينية والعقائد الأخروية التي لا يهتدي إليه العقل إلا بإعلام النبي من الحضرة الإلهية على ما يشهد بذلك من القرآن قوله تعالى: ﴿ وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ﴾[٦] على[٧] تصرف عقولهم في علومهم العقلية التي الطريق إليها[٨] البديهة والبرهان، ولا يخفى على معاشر العقلاء أن ذلك القياس[٩] بَيِّنُ البطلان، فالمعولون على مجرد[١٠] عقولهم في العقائد الدينية هم

---

(١) ـ سقطت كلمة «السفهاء» من (ط).

(٢) ـ في (ق): «انحيازاً» وفي (ز): «اجتياز»، وكلمة «انحياز» خبر «أنَّ» المتقدم ذكره بقوله: «على أن اتباع....».

(٣) ـ التحقيق في عرف أهل العلم اثبات المسألة بالدليل، كما أن التدقيق: إثبات الدليل بالدليل، أو إثبات المسألة بدليل آخر. فالمدقق أعلى مرتبةً من المحقق.

انظر: التعريفات ص ٧٥، الكليات ٢/٧٥ـ ٧٦، كشاف اصطلاحات الفنون ٢/٨٩، ٢٧٨، قوانين حكم الإشراق. ص ٧٧.

(٤) ـ في (ق): «انخراطاً».

(٥) ـ في (ق): «معالم».

(٦) ـ سورة الشورى، الآية (٥٢).

(٧) ـ على متعلق بقوله «قياساً لتصرف عقولهم» المتقدم ذكره.

(٨) ـ في (ط): «إليه».

(٩) ـ القياس الذي يقصده المصنف: هو قياس الفلاسفة الاستنباط والنظر والتصرف في المسائل الدينية والأخروية على تصرفهم في المسائل العقلية، وهذا القياس بيِّن البطلان، لأن المعول عليه في المسائل الدينية والأخروية هو الوحي وإبلاغ الأنبياء، صلوات الله وسلامه عليهم، بخلاف المسائل العقلية، فإن للعقول أن تجتهد وتتصرف فيها.

(١٠) ـ في (ق): «تجربة».

السفهاء الجاهلون، أولئك[(١)] أصحاب النار هم فيها خالدون، وأتباعهم في ذلك هو العمه[(٢)] والعمى والحماقة العظمى، لا سيما اتباع أضلهم وأشقاهم وتقليد أجهلهم[(٣)] وأغباهم، كما هو دأب[(٤)] الزنادقة المتصوفة المقلدين للكفرة الوجودية المتفلسفة[(٥)] الذين لا يعتد بهم لا في الإسلام ولا في الفلسفة، والسوفسطائية[(٦)] المكابرين[(٧)] لبديهة العقول المتجاهرين[(٨)] بما يحيله قواطع المعقول والنقول[(٩)] القائلين بألوهية جميع الكائنات، النافين في الحقيقة وجود خالق[(١٠)] الأرض والسماوات، المكذبين لجميع ما نطق به الكتب المنزلة من السماء، المشركين بالله - في ادعاء التوحيد[(١١)] - جميع الأشياء، الهادمين ملة[(١٢)] الرسل من لدن آدم إلى خاتم الأنبياء زعمًا من أولئك الجهلة المتصوفة، أن زندقة المتفلسفة الوجودية الباطلة ببديهة العلوم الضرورية، هي الوسيلة إلى معرفة[(١٣)] الوحدة المطلقة التي هي نهاية درجات

---

(١) - في (ب): «ألا أولئك».

(٢) - سقطت من (ز)، وفي جميع النسخ: «العمة». والعمه: التردد في الضلال. انظر: القاموس المحيط: ص ٦١٣.

(٣) - في (ط): «أجلهم»، وواضح من سياق الكلام أنه يريد بهذه الأوصاف ابن عربي.

(٤) - في (ق): «دب».

(٥) - في (ط): «المتفلسة».

(٦) - في (ط): «والملاحدة والسوفسطائية».

(٧) - سقطت من (ط).

(٨) - هكذا في جميع النسخ، والأصح أن يقال: «المجاهرون».

(٩) - في جميع النسخ عدا (ق): «المعقول والنقول».

(١٠) - في (ط): «رب خالق».

(١١) - في (ز): «توحيد».

(١٢) - في جميع النسخ عدا (ط): «لملة».

(١٣) - سقطت من (ق).

أهل المعرفة. هيهات إنهم لفي ضلالٍ مبين ومن جُهَّال قومٍ عمين، حيث زعموا أن الوحدة المطلقة هي الشرك والزندقة، وأن عظماء الملة ورؤساء الإسلام من الأئمة الأعلام وقادة الأنام لم يصلوا إليها[١] لأنهم ظاهريون وعن معرفة[٢] زندقتهم التي سموها علم الحقيقة عاطلون،[٣] وإنما وصل إليها المحققون الذين بزعمهم هم الكفرة المتفلسفة الأقدمون وأتباعهم الزنادقة الملحدون الذين يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون، لأنهم في الظاهر بالله مشركون، وفي الحقيقة لوجود الله في الخارج منكرون، وفي آيات الله يلحدون، ولملة الإسلام بل لملل جميع الأنبياء مبطلون وهم بذلك التوحيد أكفر الكافرين، وبذلك التقليد أخسر الخاسرين، ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين﴾[٤]، ولا يصدنك عن آيات الله ودين الإسلام ولا يصرفنَّك عن اتباع هدى الأنبياء خوض بعض[٥] المتفلسفين في زي الفقهاء في هذه الزندقة الهادمة لدين الإسلام وملة الأنبياء فإنه قد انسلخ من الدين فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين وصار من أئمة الكفر في صورة[٦] العلماء المسلمين فأضلَّ[٧] فئة من الجاهلين وطائفةً من طلبة العلم المذبذبين ﴿واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا

---

(١) ـ معنى الكلام: أن هؤلاء الصوفية المتفلسفة الوجودية يرون أن ما وصل إليه عامة المسلمين وأئمة الإسلام في فهمهم للوحدة المطلقة هي الشرك والزندقة، لأنهم كثروا الموجودات، بينما حقيقة الوحدة المطلقة عندهم، والتي لم يصل إليها أولئك المسلمون الظاهريون، هي كون الحقيقة الوجودية واحدة.

(٢) ـ سقطت من (ق).

(٣) ـ في (ق): «غاظلون».

(٤) ـ سورة البقرة، الآية (٨).

(٥) ـ سقطت من (ب).

(٦) ـ في (ز): «صور».

(٧) ـ في (ب) سقطت كلمة «ضل» وبقيت كلمة «فا».

فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين﴾[١] فقلده[٢] تقليد الإلحاد[٣] قلادة ابن باعورا،[٤] وأعماه دجى[٥] سوء الاعتقاد عن هدى[٦] الكتب المنزلة من السماء، والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة[٧]، إذ ليس في سجيتهم حُبُّ التكايس بالتشبيه بذوي الضلالة، فالبلاهة[٨] أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء[٩]، والعمى[١٠] أقرب إلى السلامة من عين حولاء. ثم اعلم أن صاحب الفصوص لقد[١١] تجاهر بالوقاحة العظمى وجاوز بالحماقة الأمد الأقصى، حيث

---

(١) ـ سورة الأعراف، الآية ١٧٥.

(٢) ـ في (ز): «فَقَلَّد».

(٣) ـ في (ز): «إلحاد».

(٤) ـ ساق ابن كثير روايات متعددة في سبب نزول الآية ثم قال: «وأما المشهور في سبب نزول هذه الآية الكريمة فإنما هو رجل من المتقدمين في زمان بني اسرائيل، كما قال ابن مسعود وغيره من السلف».

ثم قال: «هو بلعام ويقال: بلعم بن باعوراء، ويقال: ابن أبر. ويقال:" ابن باعور...» وقيل غير ذلك.

وفي تفسير الطبري: «قال عبدالله بن عمر: هو صاحبكم أمية بن أبي الصلت». قال ابن كثير عن رواية ابن عمر هذه: «وقد روى من غير وجه عنه. وهو صحيح إليه، وكأنه إنما أراد أن أمية بن أبي الصلت يشبهه فإنه كان قد إتصل إليه علم كثير من علم الشرائع المتقدمة، ولكنه لم ينتفعبعلمه....».

وانظر: تفسير القرآن العظيم ٥٠٧/٣، جامع البيان ١١٩/٩، معالم التنزيل ٢١١/٢، الجامع لأحكام القرآن / ٣١٩، مفاتيح الغيب ، روح المعاني ١١١/٩.

(٥) ـ في (ب) بدل كلمة «دجى» جاءت كلمة «وجره».

(٦) ـ في (ط): «هوى».

(٧) ـ المهواة: من «الهويَّة» على وزن «غنيَّة»: البعيدة القعر ،القاموس المحيط: ص ١٧٣٥.

(٨) ـ في (ز): «والبلاهة».

(٩) ـ في (ط): «تبرا».

(١٠) ـ في (ز): «والعميا»، وفي (ق): «والعمياء، وفي (ب): «والعما».

(١١) ـ هكذا في جميع النسخ، والأصوب: «قد».

فضل نفسه الدنية بفرط[١] شقائه على الذي آدم، عليه السلام، ومن[٢] دونه تحت لوائه[٣] بأن جعل في تكميل الدين لبنة الذهب نفسه الغوي المبين، ولبنة الفضة خاتم النبيين،[٤] بل كذب هذا[٥] الملحد[٦] رب العالمين، حيث زعم أنَّ الدين لم يكمل بسيد البشر المبعوث إلى كافة العجم والعرب، بل كان بقي منه[٧] موضع يسده[٨] لبنتا[٩] فضة وذهب؛ فلبنة الفضة النبي الذي ختم به النبوة، ولبنة الذهب الولي الذي ختم به الولاية ، يعني نفسه المبطل المرتاب، الأوقح[١٠] من مسليمة الكذاب حيث لم يرض ذلك الوقح[١١] الغاوي[١٢] بما رضي به مسيلمة[١٣] من ادعاء[١٤]

---

(١) ـ في (ز): «لفرط».

(٢) ـ في (ق): «من» بدون حرف العطف.

(٣) ـ في (ط): «لواءه».

(٤) ـ لقد أخطأ المصنف في فهم كلام ابن عربي، لأن ابن عربي يرى، نفسه موضع تلك اللبنتين الفضة والذهب، ولم يضرب المثل للرسول ﷺ بلبنة الفضة، بل خصها لنفسه، ولبنة الفضة هي إتباعه لظاهر الشرع ولبنة الذهب هي ما اختص به من الحقائق والبواطن التي يتلقاها عن الله مباشرة من معدنه. انظر الفصوص: ٦٣/١، الفتوحات ٣١٨/١، كما وقع هذا الوهم من ابن أبي العز الحنفي في شرح العقيدة الطحاوية ح٢ص٧٤٥، والملا على القاري في رد الفصوص ح٢ ص١٥٩. ونبه ابن تيمية في بغية المرتاد ص ٥٠٩ إلى أن ابن عربي صرح بأنه موضع اللبنتين.

(٥) ـ في (ط): «بهذا».

(٦) ـ سقطت كلمة «الملحد» من (ط).

(٧) ـ في (ب)، (ز): «فيه» بدل «منه».

(٨) ـ في (ز): «يسيرة».

(٩) ـ في (ز): «للبنتان»، وفي (ب)، (ط): «لبنتان».

(١٠) ـ في (ز): «أوقح».

(١١) ـ في (ب): «الواقح».

(١٢) ـ في (ب): «القادح».

(١٣) ـ في (ب): «مسليمة الكذاب».

(١٤) ـ في (ز): «ادعائه».

رتبة التساوي ولذا تسميه الملاحدة من الأشقياء بخاتم الأولياء، يفضلونه - لعنهم الله - على خاتم الرسل والأنبياء. ثم إن خيال[(١)] الحشيش وخُبَاط[(٢)] السوداء حمله على ترويج هذه الزندقة الشنعاء[(٣)] باختلاق[(٤)] رؤيا لا يصدقها إلا الأغبياء من الأغوياء، وهي: ما أودعها في ديباجة «الفصوص» أنه رأى النبي ﷺ في المنام وقد أعطاه[(٥)] «الفصوص» وأمره بإشاعته بين الأنام[(٦)]، وهل سمعت عاقلاً يروِّج الزندقة المخالفة للعقل والشرع، الباطلة بأسرها من الأصل والفرع، بأن النبي ﷺ بعد مضي[(٧)] ستمائة عام[(٨)] من وفاته عليه السلام أمر في المنام بإظهار ما يهدم ملته التي مهَّدها مدة[(٩)] ثلاثٍ وعشرين سنة إلى آخر حياته، ويجعل[(١٠)] الكتب[(١١)] المنزَّلة من السماء تدليساً[(١٢)] لأمر المبدأ والمعاد على

---

(١) - في (ط): «حال»، وفي (ب): «خيل».

(٢) - الخباط: على وزن «غراب»: داء كالجنون . القاموس المحيط: ص ٨٥٧.

(٣) - في (ق): «الشغاء».

(٤) - في (ق): «باختلاط»، وفي (ط): «باختلاف».

(٥) - في (ز): «أعطا».

(٦) - نص عبارته في الفصوص هكذا: «أما بعد: فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشرةٍ أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده ﷺ كتاب، فقال لي: هذا «كتاب فصوص الحكم» خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أمِرْنا. فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى ابراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان» فصوص الحكم ٤٧/١.

(٧) - في (ط): «بعد ماضى».

(٨) - اشارة إلى تاريخ رؤيا ابن عربي للنبي ﷺ.

(٩) - سقطت من «ب»، وفي (ق)، (ز): «في مدة».

(١٠) - معطوفة على قوله «يهدم».

(١١) - في (ب): «الكتاب».

(١٢) - من دلس: قال ابن فارس : الدال واللام والسين أصلٌ يدل على ستر وظلمه فالدلس: دلس الظلام. ومنه قولهم: لا يدالس، أي لا يخادع. ومنه التدليس في البيع، وهو أن يبيعه من غير إبانة عن عيبه، فكأنه خادعه وأتاه به في ظلام. انظر معجم مقاييس اللغة ٢٩٦/٢، تاج العروس ١٥٣/٤.

العالمين[١]، والرسل والأنبياء مع الصادقين في دعوى الألوهية معاندين، مجادلين، مسمين[٢] للعارفين بالله سفهاء جاهلين. وللعابدين لله أغوياء مشركين. ولأمر المبدأ والمعاد مدة حياتهم على العباد مدلسين[٣]، إلى أن أزال ذلك التدليس والتلبيس[٤] بعد[٥] انقضاء[٦] عهد الأنبياء والمرسلين ذلك الحشاش[٧] الغوي المبين ولا يخفى، على معاشر العقلاء أن اختلاق مثل هذه الرؤيا[٨] لترويج[٩] مثل

---

(١) ـ سقطت من (ق).

(٢) ـ أي الصوفية الوجودية يسمون العارفين بالله سفهاء.

(٣) ـ في (ق): «متدلسين»، وفي (ب): «مدنسين».

(٤) ـ قال الزبيدي: لبس عليه الأمر أي خلط بعضه ببعض ومنه قوله تعالى: «وللبسنا عليهم ما يلبسون» أي شبهنا عليهم وأضللناهم كما ضلوا. وقال ابن عرفة «لا تلبسوا الحق بالباطل» أي لا تخلطوه به». وفي بصائر ذوي التميز: «واللبس أيضاً: اختلاط الكلام، وفي الأمر لبسه ـ بالضم ـ أي شبهة وليس بواضح. والتلبيس التخليط». وقال الجرجاني: «التلبيس: ستر الحقيقة واظهارها بخلاف ما هي عليه».

انظر: التعريفات ص ٩١، بصائر ذوي التميز ٤١٩/٤، معجم مقاييس اللغة ٢٣٠/٥، تاج العروس ٢٣٩/٤.

(٥) ـ في (ب) بدل «بعد» جاءت كلمة «جدا» وهو خطأ ظاهر.

(٦) ـ في (ب): «لانقضاء».

(٧) ـ دأب عدد من الصوفية على تعاطي الحشيش، بدعوى أنها تذهب الهموم الكثيفة عن قلوبهم، وتجلو بفعلها أفكارهم الشريفة. وتغنى شعراء الصوفية بمحاسن الحشيشة، وأطلقوا عليها عدة أسماء مثل حشيشة الفقراء، ومدامة حيدر، والقلندرية. وقد أخذ الحشيش شرعيه دينية برأي العامة الجهلاء، بعد أن رخص به بعض شيوخ الصوفية. وهذا السلوك يصدق على الغلاة منهم ممن اسقطوا التكاليف أو اعتنقوا مذهب الوحدة والحلول، فتساوت عندهم الطاعة والمعصية. إلا أن المصادر التي بين أيدينا لا تشير إلى أن ابن عربي كان ممن يتعاطون الحشيش.

انظر: زهرة العريش في تحريم الحشيش ص ٤٥ وما بعدها الموفي بمعرفة التصوف والصوفي، مقدمة المحقق ص١٧، خطط المقريزي ١٢٦/٢ وما بعدها.

(٨) ـ في (ق): «الزاي».

(٩) ـ في (ب): «بالترويج».

هذه[1] الدعوى شهادة صادقة على ما يحكى عنه أنه قد كان كذابًا حشاشًا كأوغاد الأوباش[2] فقد صح عن صاحب «المواقف» عضد الملة[3] والدين[4] أعلى الله درجته في عليين أنه لما سئل عن كتاب «الفتوحات» لصاحب «الفصوص» حين وصل هنالك قال: «أفتطمعون عن[5] مغربي يابس المزاج، بحرّة مكة يأكل[6]

(١) ـ في (ق): «ذلك»، وفي (ز): «تلك».

(٢) ـ في (ز): «الأوباشا». والأوباش: هم الأخلاط والسفلة، واحده «وبش» انظر: القاموس المحيط ص٧٨٥، مختار الصحاح ص٥١٧.

(٣) ـ سقطت من (ب):

(٤) ـ هو عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار القاضي عضد الدين الإيجي ـ بكسر الهمزة ثم إسكان التحتية ثم جيم مكسورة ـ العلامة الشافعي المشهور بالعضد. ولد بايج، من نواحي شيراز، بعد سنة ثمانين وستمائة.

قال ابن حجر العسقلاني: «كان إماماً في المعقول، قائماً بالأصول والمعاني والعربية، مشاركاً في الفنون، كريم النفس كثير المال جداً، كثير الأنعام على الطلبة». أخذ العلم عن مشايخ عصره، ولازم الشيخ زين الدين الهنكي تلميذ البيضاوي وغيره، وولي قضاء الممالك، وأنجب تلامذة اشتهروا بالآفاق منهم الشيخ شمس الدين الكرماني والسعد التفتازاني الذي قال في الثناء عليه: «لم يبق لنا سوى اقتفاء آثاره، والكشف عن خبيئات اسراره بل الإجتناء من بحار ثماره والاستضاءة بأنواره». وصنف: «شرح مختصر ابن الحاجب» في أصول الفقه والفوائد الغياثيه في المعاني والبيان. والمواقف في علم الكلام».

قال عنه الشوكاني: «وهو كتابٌ يقصر عن الوصف لا يستغنى عنه من رام تحقيق الفن». وغيرها من التصانيف المشهورة.

وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه في القلعة، واستمر مسجوناً إلى أن مات في سنة (٧٥٦هـ).

انظر: طبقات الشافعية الكبرى، ج١ ص٤٦، ٧٨، طبقات الشافعية للأسنوي ١٠٩/٢، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢٧/٣، الدرر الكامنة ٣٢٢/٢، النجوم الزاهرة ٢٨٨/١٠، بغية الوعاة ٧٥/٢، شذرات الذهب ١٧٤/٦، مفتاح السعادة ١٩٥/١، البدر الطالع ٣٢٦/١، ابجد العلوم ٥٨/٣، الاعلام ٢٩٥/٣، الفتح المبين ١٦٦/٢، معجم المؤلفين ١١٩/٥.

(٥) ـ هكذا في جميع النسخ، والأصح «من».

(٦) ـ في (ز): «ويأكل».

الحشيش شيئًا غير الكفر» وقد تبعه في ذلك «ابن الفارض»[١] حيث يقول[٢]: «أمرني[٣] النبي عليه الصلاة والسلم بتسمية التائية «نظم

---

(١) ـ هو عمر بن علي بن مرشد بن علي، أبو حفص وأبو القاسم، شرف الدين ابن الفارض. الحموي الأصل المصري المولد والدار والوفاة.

أشعر المتصوفين ويلقب بسلطان العاشقين.

ولد في الرابع ذي القعدة سنة ست وسبعين وخمسمائة بالقاهرة. ولما شب اشتغل بفقه الشافعية، وأخذ الحديث عن ابن عساكر وأخذ عنه الحافظ المنذري وغيره ثم حبب اليه سلوك طريق الصوفية.

واختلف في شأنه والمحققون من العلماء قالوا بتكفيره كالعز بن عبدالسلام وابن دقيق العيد وابن تيمية والذهبي وابن كثير وابن حجر العسقلاني ـ وغيرهم.

قال عنه الذهبي: «ينعق بالاتحاد في شعره، وهذه بلية عظيمة فتدبر نظمه ولا تستعجل، ولكنك حسن الظن بالصوفية. وماثم إلا زي الصوفية واشارات مجملة وتحت الزي والعبارة فلسفة وأفاعي. فقد نصحتك والله الموعد».

وتأول السيوطي وابن العماد الحنبلي وغيرهم كلامه، وأما عبدالرؤف المناوي فقد أضفى عليه هالة أسطورية عجيبة!!

توفى بالقاهرة في يوم الثلاثاء من جمادى الأولى سنة اثنين وثلاثين وستمائة ودفن بسفح المقطم.

انظر: تكملة المنذري ٣٨٨/٣، تكملة ابن الصابوني ص٢٦٤، وفيات الأعيان ٤٥٤/٣، تاريخ الإسلام حواث سنة ٦٣١ ـ ٦٤٠ ص٩٣، العبر ١٢٩/٥، سير اعلام النبلاء ٣٦٨/٢٢ ميزان الاعتدال ٢١٤/٣، البداية والنهاية ١٤٣/١٣، طبقات الأولياء ص ٤٦٤، لسان الميزان ٣١٧/٤، النجوم الزاهرة ٢٨٨/٦، حسن المحاضرة ٥١٨/١، رسالة قمع المعارض في نصرة ابن الفارض، ضمن كتاب شرح مقامات السيوطي ٩٠١/٢، شذرات الذهب ١٤٩/٥، كشف الظنون: ٢٦٥، ٢٦٧، ٧٢٥، ٧٦٧، ١٣٣٨، ١٣٤٩، هدية العارفين ٧٨٦/١، جامع كرامات الأولياء ٢١٨/٢، الاعلام ٥٥/٥.

(٢) ـ في (ط): «قال».

(٣) ـ في (ط): «أمر».

السلوك»[1]. ولا يخفى على العاقل أن ذلك من الخيالات المتناقضة[2] الحاصلة

---

(١) ـ ومطلعها:

سقتني حميا الحب راحة مقلتي ... وكأسي محيا من عن الحسن جلت

وهي أهم قصائد ابن الفارض وأشهرها عند الباحثين في التصوف، وسميت «التائية الكبرى» لأنها تتألف من سبعمائة وستين بيتاً، تميزاً لها من «التائية الصغرى» وهي مائة وثلاث أبيات. والألفاظ اللغوية فيها فصيحة والتراكيب النحوية سهلة، ولكن المعاني الصوفية عميقة ومعقدة. وتدور أغراض ابن الفارض في قصيدته على الحب الإلهي الذي يقوم على الاتحاد، وقد بين ابن تيمية كيف كانت العبارة الرائعة في القصيدة وسيلة لتقديم فكرة الإتحاد قال: «وقد نظم الاتحاد نظماً رائق اللفظ، فهو أخبث من لحم خنزير في صينية ذهب. وما أحسن تسميتها بنظم الشكوك».

وأورد الذهبي منها جملة في «تاريخ الإسلام» دلل بها على اتحاده.

ـ ونقل البقاعي عن العلاء البخاري قوله «لا فرق بين التائية والفصوص إلا بكونه نثراً وكونها نظماً».

ـ ولما قرأ ابن حجر بعضاً من أبياتها على سراج الدين البلقين قاطعه وقال هذا كفر هذا كفر.

كما أنه جمع في قصيدته معاني التصوف وألفاظه، كالبسط، والقبض، والجمع، والفرق، والمحو والإثبات، والوجد والفقد، والخلوه والجلوه، والقطب والوتد، والحقيقة المحمدية، ووحدة الأديان، والفناء..

ويذهب د. محمد مصطفى حلمي إلى أن وحدة الوجود التي يقول بها ابن الفارض، والتي تبدو لنا في التائية الكبرى تختلف عن وحدة الوجود التي يعتقدها ابن عربي لأن وحدة ابن عربي تقوم على العقل والنظر وبعد فكر وتأمل.

أما ابن الفارض فوحدة الوجود عنده عبارة عن «وحدة نفسية لا تدوم إلا بقدر ما تدوم الحالة النفسية على نفس المشاهد فإذا زالت هذه الحالة زالت معها الوحدة».

أي أنها وحدة شهود لا وحدة وجود.

وللتائية الكبرى شروح متعددة بعضها مخطوط وبعضها مطبوع.

انظر: مجموع الفتاوى ٧٣/٤، ولسان الميزان ٣١٧/٤، كشف الظنون ٢٦٥، ٢٦٧، وللدكتور محمد مصطفى حلمي كتاب ابن الفارض سلطان العاشقين وابن الفارض والحب الإلهي ص٩٦، رحلة بين العقل والوجدان ص١٦٦ للدكتور محمد كمال جعفر، شعر عمر ابن الفارض دراسة في فن الشعر الصوفي، للدكتور عاطف جودة، التصوف في الإسلام ص١٣٥-١٦٢.

(٢) ـ في (ب): «المناقضه».

من[1] الحشيش، إذ عندهم أن وجود الكائنات هو الله تعالى فإذن[2] الكل هو الله لا غير ولا نبي ولارسول ولامُرْسِلُ[3] ولامُرْسَلٌ إليه. ولا خفاء في امتناع النوم على الواجب، وفي امتناع افتقار الواجب إلى أن يأمره النبي بشيء في المنام[4]، لكن لما كان «لكل ساقطة لاقطة»[5] ترى طائفةً من الجهال ذلت له أعناقهم، خاضعين أفراداً، وأزواجًا وشرذمةً من الضلال، يدخلون في جوف فسوق الكفر[6] بعد الإيمان زمراً وأفواجًا، مع أنهم[7] يرون أنه[8] اتخذ آيات الله وما أنذروا به هزواً، وأشرك جميع الممكنات حتى الخبائث والقاذورات بمن لم يكن له أحد كفواً[9]، لأنهم يزعمون

---

(١) ـ في (ز): «في».

(٢) ـ في (ق): «فإن».

(٣) ـ سقطت كلمة «ولا مرسل» من (ز).

(٤) ـ مراده من قوله «امتناع افتقار الواجب.... الخ» أنه لما كان الوجود المتعين واجب الوجود وأن الحقائق «الصور الكونية» أفراد الواجب الوجود، كانت كل حقيقة وصورة توصف بوجوب الوجود الذاتي، وابن عربي أحد هذه الحقائق أو الأفراد الواجبة الوجود، حسبما يدين ابن عربي كما سيتضح مذهبه فيما بعد، لذا فيستحيل على الواجب الافتقار إلى الأمر والنهي والتوجيه والإرشاد، وهذا الذي فعله النبي ﷺ، لابن عربي، في المنام. مع العلم بكونه واجب الوجود، وهو ما ينقض مذهبه وفكره.

(٥) ـ قال الأصمعي: الساقطة الكلمة يسقط بها الإنسان، أي لكل كلمة يخطىء فيها الإنسان من يتحفظها فيحملها عنه، وأدخل الهاء في «اللاقطعة» إرادة المبالغة، وقيل: أدخلت لازدواج الكلام.

يضرب في التحفظ عند النطق. وقيل: أراد لكل كلمة ساقطة أذن لاقطة، لأن أداة لفظ الكلام الأذن. وينظر: جمهرة الأمثال، لأبي هلال العسكري ٢٠٧/٢، ومجمع الأمثال، للميداني ١١٥/٣. المستقصى في أمثال العرب، للزمخشري ٢٩٢/٢.

(٦) ـ في (ز): «الكفرة».

(٧) ـ في (ق): «أنه».

(٨) ـ سقطت من «ق».

(٩) ـ في (ط)، (ب): «كفوا أحد».

أن ماشتمل عليه كتاب «الفصوص » من الزندقة الهادمة[١] لبنيان الدين المرصوص إنما ظهر للكفرة المتفلسفة ولأتباعهم الزنادقة المتصوفة بالكشف والعيان، ولا يهتدون أن الكشف الذي يرده[٢] الشرع شعوذة الخيال وخزعبلة[٣] الشيطان، ثم إنهم - إذا تتلى عليهم آيات الله البينات القاطعة - بأنهم في ضلال مبين وعن الصراط السوي من الناكبين - الناطقة[٤] بأنهم[٥] من دين الإسلام كما يمرق السهم عن الرمية مارقون، ولإجماع الرسل والأنبياء على ما تطابق[٦] به الكتب المنزلة من السماء خارقون، يلوون[٧] ألسنتهم في تأوليها لحنًا في الحق وطعنًا في الدين ويخوضون في تفسيرها[٨] بما يطابق مذهب الملحدين ويخالف[٩] قواعد الإسلام وإجماع المفسرين. فهم بذلك التأويل في آيات الله يلحدون وبذلك التفسير هم[١٠]

---

(١) ـ في (ط) «المهادمة».

(٢) ـ في (ب): «لا يرى» بدل «يرده».

(٣) ـ في (ط): «خزعلة»، وفي (ب): «خديعة».

وفي (ز): «خزعببلة»، وفي هامش (ز)، جاء ما يلي: (الخزعبيلة: الأضحوكة).

والخزعبلة: الباطل، قاله الفيروز أبادي في القاموس ص١٢٨٣.

(٤) ـ في (ز): «الناطقين»، والآيات هي الناطقة.

(٥) ـ سقطت من (ق).

(٦) ـ في (ط): «نطق».

(٧) ـ يلوون: خبر إن المتقدم ذكره بقوله: ثم إنهم.

(٨) ـ في (ب): «تغييرها».

(٩) ـ في (ز): «يخالفون».

(١٠) ـ سقطت من جميع النسخ عدا (ط).

بالله كافرون. إذ قد صح عن سيد البشر أن من فسر القرآن برأيه فقد كفر[(١)].

وانعقد إجماع أهل العلم والاجتهاد بأن صرف النصوص عن ظواهرها إلى معانٍ يدعيها[(٢)] الباطنية زندقة وإلحاد[(٣)]، وإذا قيل لهم أن الله تعالى قد أكمل هذا

---

(١) ـ هذا اللفظ لم أجده، ولا بلفظ قريب يدل على تكفير من فسر القرآن برأيه. والذي رأيته من رواية:

١ ـ الترمذي في جامعه الصحيح بسنده إلى ابن عباس ـ رضي الله عنهما قال: «قال رسول الله ﷺ: من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار» وقال: هذا حديث حسن صحيح.

٢ ـ وعنه مرفوعاً «.... ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» وقال: هذا حديث حسن (١٩٩/٥) ح (٢٩٥٠) و(٢٩٥١). وهذا الحديث أخرجه الطبري في تفسيره (٣٤/١).

٣ ـ وحديث جندب بن عبدالله قال: قال رسول الله ﷺ: (من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ) (٢٠٠/٥) ح (٢٩٥٢). ـ وهذا اللفظ أخرجه أبو داود في سننه في كتاب العلم ج (٣٦٥٢)، (٣٢٠/٣). ـ وأخرجه أبو يعلى في مسنده من حديث جندب (٩٠/٣) ج (١٥٢٠). ـ وأخرجه ابن عدي في الكامل من حديث سهيل بن أبي حزم (وهو ضعيف). عن أبي عمران عن جندب (١٢٨٨/٣). وأورده المناوي في فيض القدير (١٩٠/٦). فليس في شيء من تلك الروايات (فقد كفر)، ولعل المصنف ذكره بالمعنى المستفاد من قوله: (فليتبوأ مقعده من النار) والله أعلم. ا.هـ.

(٢) ـ في (ز): «يدعيه».

(٣) ـ الباطنية: لقب عام تنطوي تحته طوائف عديدة تلتقي جميعها في تأويل النصوص الظاهرة وإثبات معان باطنة لها، وتلجأ إلى الرموز والاشارات في تفسير النصوص الدينية وإخراجها عن معانيها الظاهرة، مستهدفين بذلك هدم الدين وإبطال شعائره وأحكامه العملية. وقد أدرك مؤرخوا الفرق الإسلامية الإرتباط الفكري والحركي بين هذه الحركات الباطنية، ومن ثم اعتبروها واجهات مختلفة لمذهب واحد. فالغزالي يقول عن القرامطة: «ألقابهم التي تداولتها الألسنة على اختلاف الأعصار والأزمنة وهي عشرة ألقاب: الباطنية والقرامطة والقرمطية والخرمية والخرمدينية والاسماعيلية والسبعية والبابكية والمحمرة والتعليمية. ولكل لقب سبب..» فضائح الباطنية ص١١. ويورد ابن الجوزي نفس هذا الرأي في كتاب القرامطة ص٣٥. ويرى الشهرستاني أن أشهر ألقابهم الباطنية، وإنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً، ولهم ألقاب كثيرة سوى هذه على لسان قوم قوم» الملل والنحل ١٩٢/١. ومراد المصنف بالتأويل الباطني هو الذي يفضي إلى تعطيل أركان الدين وإبطال الشريعة كما أسلفنا. كتأويلهم: الصلاة بأنها الإتجاه القلبي للإمام، وأن الصوم عبارة عن عدم إفشاء أسرار الدعوة، والحج زيارة الإمام... إلخ. ومنه تأويل ابن عربي آيات الوحدانية إلى مدلولات تتفق وروح مذهبه في وحدة الوجود. وليس مراد المصنف أن كل تأويل زندقة والحاد. ومن أمثلة تأويلات ابن عربي التي يصح أن توصف بالزندقة والإلحاد قوله: «[فانظر ماذا ترى]؛ الصافات (١٠٢)، والولد عين أبيه، فما رأى، يذبح سوى نفسه. [وفديناه بذبح عظيم] الصافات (١٠٧)؛ فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان. وظهر بصورة ولد، بل يحكم ولد من هو عين الوالد. [وخلق منها زوجها] فما نكح سوى نفسه» الفصوص ٧٨/١. انظر: فضائح الباطنية ص٥٥ وما بعدها، مشكاة الأنوار ص١٠٠ـ ١٠٣، الاحياء ٣٧/١، مجموع الفتاوى ٢١٦/١٣، مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار ص٧٥ وما بعدها، دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين ص٢٦٥.

الدين بخاتم النبيين وجعل شريعته مؤبَّدة[١] إلى يوم الدين والزيادة على الكمال نقص واختلال، فضلاً عن هدم الشريعة المؤيدة[٢]، فإن ذلك كفر وضلال، يخدعون الجهلة بتشبيه الإلحاد[٣] في آيات الله بما يهدم دين الإسلام باجتهاد المجتهدين في تقييد الإطلاق وتعميم خصوص[٤] الأحكام[٥]. وشتان بين الاجتهاد لتقييد[٦] الإطلاق[٧] وتعميم الخصوص[٨]، وبين الإلحاد الهادم لبنيان الدين المرصوص. جل

---

(١) ـ في جميع النسخ عدا (ز): «مؤيده».

(٢) ـ في (ط): «المؤبدة».

(٣) ـ في (ز): «إلحاد».

(٤) ـ في (ط): «الخصوص».

(٥) ـ سقطت من (ط)، وردت في جميع النسخ هكذا: «تعميم خصوص الأحكام» وكذلك الجملة التي تليها وهي قوله: «تعميم الخصوص»، والصواب أن يقال: تخصيص العموم.

(٦) ـ في (ط): «وتقييد».

(٧) ـ في (ز): «إطلاق».

(٨) ـ لأن عمل المجتهد في اجتهاده وتقييده للمطلق أو تخصيصه للعام ليس عن هوى ورأي مجرد عن دليل، بل كل ما قام به المجتهدون من تخصيص للعموم أو تقييد للإطلاق أو نظر واستنباط فإنما هو مبني على أدلة وحجج وبراهين عقلية ونقلية، ثم إن عمل المجتهدين المذكور لا يخرج عن دائرة النظر في الأحكام والمسائل العملية الفرعية، التي لا توجب كفر وضلال المخالف والمنازع فيها، بل توجب خطأه، بخلاف الذي ينظر في أمور العقيدة ومسائلها، خاصة ما يتعلق بمسألة وجود الله ووحدانيته، فإن المنازع فيه، الذاهب إلى عينيه كل شيء، لا شك في كفره، وليس هذا من الاجتهاد في شيء بل هو من عمل الملاحدة وأرباب الفرق والديانات المنحرفة التي أخرجت ظواهر النصوص الشرعية عن مراداتها إلى معان كفرية. كما فعلت النصارى في مسألة الوحدانية، فهذا لا يعد اجتهاداً إطلاقاً.

حول تقييد الإطلاق انظر: المعتمد ٣١٣/١، التمهيد ٢، ١٧٩، البرهان ٣٥٦/١، الأحكام ٥/٣، المحصول ٢١٧/٣، المسودة ١٤٦، شرح الكوكب المنير ٣٩٢/٣، البحر المحيط ٢٦٥/٣، إرشاد الفحول ص١٦٤.

وحول تخصص العموم انظر: المعتمد ٢٥٠/١، البرهان ٤٠٠/١، التبصرة ١٤٣، المستصفى ٩٨/٢، العدة ١٥٥/١، المحصول ١/ق٣ ص٧، تيسير التحرير ٢٧٢/١.

بضاعتهم المكابرة لبديهة العقول، وكل صناعتهم الإلحاد [١] في قول الله وقول الرسول. لعمرك إنهم لفي سكرتهم يعمهون، [٢] وفي الضلال البعيد تائهون، يريدون أن يطفؤوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون [٣]. ثم إن عامة أولئك الملاحدة المتصوفة، المقلدين للكفرة الوجودية المتفلسفة، يجاهرون بألوهية وجود جميع الممكنات، حتى وجود الخبائث والقاذورات، وبإباحة جميع [٤] المحرمات، وبإضاعة الصوم والصلوة وتستر [٥] خاصتهم بإظهار شعائر الإسلام، وإقامة الصلاة والصيام وتمويه الإلحاد بزي التنسك والتقشف [٦]، وتزويق الزندقة بتسميتها علم

---

(١) ـ في (ب): «إلحاد».

(٢) ـ إشارة إلى الآية (٧٢) من سورة «الحجر».

(٣) ـ إسارة إلى الآية (٣٢) من سورة «التوبة».

(٤) ـ سقطت كلمة «جميع» من (ق).

(٥) ـ في (ز): «يتستر». وفي (ق): «بستر».

(٦) ولهذا نجد أن ابن عربي صنف رسائل عديدة في الحث على السلوك والرياضة وذكر طرائقها وشرائطها ومتعلقاتها، منها على سبيل المثال: رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوه من الأسرار، التنزلات الموصلية، ومواقع النجوم، والعجالة، وتحفة السفرة ، والكنه... ويذكر في رسالة الكنه ص٧ إحدى ممارساته الذاتية في السلوك التصوفي قال: «ولقد كان لنا شيخ يقيد حركاته في صحيفة ثم إذا جنه الليل وضعها بين يديه، ثم حاسب نفسه على ما فيها، وزدت على شيخي بتقييد خواطري».

هذه الرياضات وغيرها من أنواع السلوك التعبدي الصوفي كانت سببًا في انخداع بعض الباحثين بابن عربي وتحسين الظن به ، والذب عنه ، وقد بينا في قسم الدراسة ١٦٥/١ ومابعدها أنه لاتلازم بين الزهد والعبادة وسلامة المعتقد ، بل حتى الرياضة والعبادة التي كان ابن عربي يدعو لها كانت بعيدة عن الهدي النبوي الشريف .

التصوف[١]، وهم الذين وصفهم سيد البشر وخير البرية «أنهم في الصورة في الدين يحقر أحدكم صلاته وصيامه عند صلاتهم وصيامهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية»[٢]. فتستميل[٣] بتسويل[٤] ذلك الاسم الجليل[٥] وبتدليس الكفر بإظهار الفعل الجميل كثيراً من[٦] أهل الإسلام، ويضلهم عن سواء السبيل لا سيما إذا استدرج الله منهم طائفةً من حيث لا يعلمون، وأدرج[٧] الكتاب على أنهم لا يموتون إلا وهم كافرون. فأظهر شيئًا من خوارق العادات على بعض أولئك

(١) ـ سيورد المصنف فيما بعد تعريف علم التصوف، انظر ص ١٠٧ .

(٢) ـ ساق المصنف الحديث بمعناه، ولفظه مما أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب المناقب باب علامات النبوة من حديث أبي سعيد الخدري، رضي الله عنه، وفي خبر ذي الخويصرة، وهو رجل من بني تميم. وفيه قول الرسول ﷺ لعمر: «دعه فإن له أصحاباً يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم، يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية...» الفتح (٦١٧/٦) ح (٣٦١٠).

وفي كتاب استتابة المرتد باب قتل الخوارج، الفتح (٢٨٣/١٢) ح (٦٩٣١). وباب من ترك قتال الخوارج، الفتح (٢٩٠/١٢) ح (٦٩٣٣).

وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الزكاة باب ذكر الخوارج وصفاتهم (٧٤٣/٢) ح (١٤٧) و(١٤٨). وأخرجه ابن ماجة في سننه (٦٠/١) ح (١٦٩). وأخرجه أحمد في مسنده (٣٣/٣ و٣٤). وله شاهد من حديث علي بن أبي طالب بلفظ قريب.

أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب فضائل القرآن باب من راءى بقراءة القرآن. الفتح (٩٩/٩) ح (٥٠٥٧).

وفي كتاب استتابة المرتدين باب قتل الخوارج والملحدين الفتح (٢٨٣/١٢) ح (٦٩٣٠).

(٣) ـ في (ط): «فيستميل».

(٤) ـ في (ب): «بتأويل»، والتسويل: التزيين. انظر: القاموس المحيط: ص ١٣١٤.

(٥) ـ أي علم التصوف.

(٦) ـ في (ب): «في».

(٧) ـ أدرج: أي طوى. القاموس المحيط: ص ٢٤٠.

الملاحدة الضلال، كما يظهرها على الكفرة من الرهابين[١] والدجال[٢] فهنالك الجهال يعتقدون ذلك الزنديق[٣] صديقًا بل يتخذون ذلك الدجال إلهًا بالخضوع له حقيقًا. كما أن من قبلهم من المشركين، على ما أخبر به رب العالمين: ﴿ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله والمسيح بن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهًا واحدًا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون ﴾[٤] وقد اتخذ الجلال الرومي[٥] من

---

(١) ـ في (ق)، (ز): «الرهبانين». والرهابين: جمع راهب، وهو العابد من النصاري. القاموس المحيط: ص ١١٨.

(٢) ـ في (ب): «الرجال».

(٣) ـ في (ب): «الزندقة».

(٤) ـ يشير إلى الآية (٣١) من سورة «التوبة».

(٥) ـ هو جلال الدين محمد بن محمد بن الحسين البلخي ثم القونوي الرومي نسبة إلى مدينة قونية في بلاد الروم (آسيا الصغرى)، يرفع بعضهم نسبة إلى أبي بكر الصديق. وبعد وفاته اشتهر بلقب «مولانا». ولد في بلخ (خراسان) في ٦ ربيع الأول ٦٠٤هـ. كان عالماً بالمذهب الحنفي واسع الفقه عالماً بالخلاف وأنواع العلوم أخذ العلم عن والده محمد بهاء الدين، وبرهان الدين محقق الترمذي. ولما استقر في قونية سنة (٦٢٣)هـ تولى التدريس بها في أربع مدارس بعد وفاة أبيه سنة ٦٢٨هـ. وكان للقائه بالصوفي شمس الدين التبريزي سنة ٦٤٢هـ في قونية أعظم الأثر في حياته العقلية والأدبية. انصرف جلال الدين أثر هذه المقابلة عن دراسة العلوم وتدريسها ومال إلى التصوف ميلة واحدة متطرفة. ومن أبرز تلاميذه الذين لازموه في هذه المرحلة صلاح الدين زركوب وحسن حسام الدين. وأنشأ طريقته الصوفية التي عرفت فيما بعد بالطريقة المولوية ذكرى لاستاذه شمس الدين. وتنقسم مصنفاته إلى قسمين:

١ ـ القسم المنثور: ويتكون من «المجالس السبعة» في الوعظ، و«مجموعة من الرسائل» كتبها لأقربائه وأصدقائه، وكتاب «فيه ما فيه» ويشتمل على أحاديث جلال الدين الرومي التي كان يلقيها على مريديه.

٢ ـ القسم المنظوم: ويشمل ديوانه الذي سمى «بديوان شمس تبريز» والرباعيان، والمثنوي.

توفي في قونية في ٥ جمادى الثانية سنة ٦٧٢هـ.

انظر: مثنوى جلال الدين الرومي، مقدمة المحقق، ورحلة ابن بطوطة ٣٢٢/١، الجواهر المضيئة ٣٤٣/٣، مفتاح السعادة ٢٥٨/٢، دائرة المعارف الإسلامية ٦١/٧.

رجال الفكر والدعوة في الإسلام جـ٣٢٢/١ وما بعدها، تاريخ الأدب العربي، د. عمر فروخ ٦٣١/٣، ظهر الإسلام ١٣١/٤، الاعلام ٣٠/٧، مجلة العربي العدد ٣٤٨ نوفمبر ١٩٨٧ ص ١٣٢ .

هؤلاء شمس[1] التبريزي[2] إلهًا حيث قال بالفارسية:

شمس من وخداي من * عمر من وبقاي من * ازتو بحق رسيده ام[3] * اي حق[4] حق كذار من *.

ترجمته بالعربية:

شمسي وإلهي عمري[5] وبقائي منك وصلت إلى الحق، ياحق المؤدي لحقي.

---

(١) ـ هكذا في جميع النسخ، والصواب «الشمس».

(٢) ـ هو شمس الدين محمد بن علي بن ملك داد تبريزي ولد في مدينة تبريز ولا يعرف على وجه الدقة تاريخ ولادته ولا تاريخ وفاته.

وكتب التراجم لا تقدم لنا معلومات واضحة عن التبريزي الذي اعتبر شبه مجهول في عصره والذي لا يعرف عنه الناس إلا قليلاً.

ويذهب بعض المحدثين إلى أن شمس تبريزي لم يوجد قط إلا في مخيلة الشاعر، أي أنه كان من وحي تجربته.. والمستشرق نيكلسون يرد هذا الزعم ويقترح تفسيراً آخر.

وأهم ما يعنينا من شخصية التبريزي هو لقاءه لجلال الدين في سنة ٦٤٢هـ، ثم التحول المفاجىء الذي حصل في فكر الرومي وعقيدته. وانفصاله عن تلاميذه مما جعلهم يحقدون على التبريزي الذي صرف عنهم استاذهم وهاجموه، فما كان منه إلا أن سافر خفية إلى دمشق.

فأسف على ذلك الرومي وألف (ديوان شمس تبريز) ثم اختلفت الروايات في محاولة الرومي الاتصال به مرة أخرى. واكتنف الغموض اختفاء التبريزي في شهر شوال عام ٦٤٣هـ.

انظر: مفتاح السعادة ٢٥٩/٢. مقدمة د. كفافي للمثنوي ٥/١، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام ص٧٣ـ ٨٨، رجال الفكر والدعوة في الإسلام ٣٢٦/١.

(٣) ـ في (ق): «رسيد أم».

(٤) ـ في (ب): «حقا».

(٥) ـ في (ز): «وعمري».

فأطلق[١] اسم الإله والحق على التبريزي[٢]. وحاصل كلامه أنه[٣] يقول للتبريزي أنت إلهي[٤] الذي أوصلتني إلى الحق وأنت الحق الذي أديت حقي حيث علمتني مذهب الوجودية وعرفتني أنك وجميع الكائنات[٥] إله، ولولا أنت لكنت أعتقد[٦] كما يعتقد أتباع الرسل والأنبياء من الأئمة والعلماء والجماهير والدهماء، أن الله تعالى هو غير وجود الكائنات، خالقٌ للمخلوقات موجدٌ للموجودات الحادثة على ماثبت بقواطع العقل والآراء ونطق به الكتب المنزلة من السماء، وأجمع عليه

---

(١) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «وأطلق».

(٢) ـ يعتبر هذا النص هو المستند الأساسي الذي بنى عليه المصنف رأيه في جلال الدين الرومي، فأخرجه من دائرة الإيمان بالكلية. لأنه كلام صريح في وحدة الوجود.

وهذا ما توصل إليه المستشرق «كارا دي فو» من دراسته لتراث الرومي.

وجاء في كتاب تاريخ العراق: ٤/ ١٣٠ «يدل شعره على أنه من الغلاة أرباب نحلة الاتحاد والحلول من الباطنية، ونبه العلماء على لزوم نبذه» عن الزركلي، الأعلام ٧/ ٣٠.

إلا أن بعض الدارسين المحدثين لهم تفسير آخر للنصوصّ الأدبية التي تبدو ناطقة بوحدة الوجود عند جلال الدين الرومي يذهب كل من الدكتور محمد كفافي والدكتور عناية الله بلاغ إلى أن اللمحات عن وحدة الوجود في تراث الرومي جاءت كموضوع ذوقي لا كمسألة فلسفية، إذاً فوحدة الوجود عنده تختلف اختلافاً كبيراً عن وحدة الوجود التي قال بها محيي الدين بن عربي.

لكن الباحثين اكثر اعتمادهما كان على كتاب المثنوي وهو نفس المرجع الذي اعتمد عليه «كارادي فو» في الحكم على ابن عربي.

ولعل المصنف اعتمد على ديوان شمس تبريز أو غيرها من المصادر، فالمسألة بحاجة إلى دراسة أكثر دقة وتتبع والله أعلم.

انظر: المثنوي ج ٣٠/١ مقدمة د. محمد كفافي. الاعلام ٧/ ٣٠، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام ص١٦١، دائرة المعارف الإسلامية، بقلم «كارادي فو» ٧/ ٦٣.

(٣) ـ في (ط): «أن».

(٤) ـ في (ب): «إله الحق».

(٥) ـ في (ط)، (ب): «الممكنات».

(٦) ـ في (ز): «اعتقدت».

جميع الرسل والأنبياء. وحينئذٍ كنت[١] من القاصرين الذاهلين لا من المحققين الواصلين. ولا يخفى على آحاد معاشر المسلمين فضلاً عن أئمة الدين ورؤساء الحق واليقين أن من تدين بهذا الضلال المبين، وتبجح[٢] بهذا المذهب الباطل اللعين، فقد سجل على نفسه، وإن عبد عبادة أهل السموات والأرض، وظهر[٣] عليه خوارق العادات، بأنه أكفر الكافرين وأخسر الخاسرين. وإياك أن تصغي إلى ما يقوله[٤] أتباعه الذابون عنه من[٥] أن صدور هذا الكلام وأمثاله عنه، إنما كان[٦] حال[٧] غلبة[٨]

---

(١) ـ سقطت كلمة «حينئذٍ كنت» من (ز).

(٢) ـ في (ط) «تجخ».

(٣) ـ في (ط): «أو ظهر».

(٤) ـ في (ب): «يقول».

(٥) ـ سقطت من (ب).

(٦) ـ في (ط) بدل «كان»: «هو».

(٧) ـ سقطت «حال» من (ق).

(٨) ـ في (ط): «غلبات»، وفي (ق)، (ز): «غليان».

والغلبة في اصطلاح الصوفية: الحال التي تطرأ على الصوفي، فلا تمكنه من ملاحظة السبب، ولا مراعاة الأدب، ويكون مأخوذاً عن تميز ما يستقبله.

ومعنى ذلك، أن الغلبة نوع من الخروج عن الطبع إلى ما ينكر عليه حاله من الذين لا يعرفون عنه شيئاً، والواقع أن الصوفي يكون قد غلب عليه حال الخوف، أو الهيبة أو الجلال، أو بعض هذه الأحوال.

واعتبر الكلاباذي حال السكون، الذي هو ضبط النفس، أتم من حال الغلبة.

انظر: اللمع ٤١٧، التعرف، ١١٣ـ ١١٦، معجم ألفاظ الصوفية ٢١٦ـ٢١٧.

الوجد[1] والسكر[2] لأن السكر والوجد الرباني إنما يكون حال الفناء في الفناء في

(١) ـ اتفقت كلمة أئمة الصوفية أن الوجد: «مايصادف قلبك ويرد عليك بلا تعمد وتكلف» الرسالة القشيرية ص٦١. وقد يكون هذا الوجد ناتجاً عن «فزع أو غم أو رؤية معنى من أحوال الآخرة، أو كشف حالة بين العبد والله عز وجل» التعرف ص١١٢. ـ والتواجد أقل رتبة من الوجد لأن التواجد: «استدعاء الوجد، وقيل اظهار حالة الوجد من غير وجد» اصطلاحات ابن عربي ص٥. ويقسم الهجويري المتواجدين إلى فريقين:

١ ـ مترسمون مقلدون مقصدهم التزين والرياء، وهذا حرام محض.

٢ ـ ومحققون ومرادهم طلب أحوال ودرجات كبار الصوفية لا حركاتهم ورسومهم. وهذا مباح. كشف المحجوب ص٦٦٣.

ـ وأما الوجود في مذهبهم: «فهو بعد الإرتقاء عن الوجد، ولا يكون وجود الحق إلا بعد خمود البشرية، لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة». الرسالة القشيرية ص٦٢. فالتواجد بداية، والوجود نهاية، والوجد واسطة بين البداية والنهاية. الرسالة القشيرية. وانظر: اللمع ٣٧٥ـ ٣٧٦، الاحياء ٢/٢٦٨، منازل السائرين ص١٢٠، مدارج السالكين ٣/٦٧ـ ٧٤، ٤١٠ وما بعدها، معجم ألفاظ الصوفية ص ٢٨١.

(٢) ـ السكر في اصطلاح الصوفية: «هو غيبة بوارد قوي، وهو يعطي الطرب والالتذاذ، وهو أقوى من الغيبة وأتم منها». التعريفات ١٥٩. من هذا التعريف يتبين لنا أن: «السكر يجمع معنيين: وجود لذة، وعدم تميز. والذي يقصد السكر قد يقصد أحدهما، وقد يقصد كلاهما» الاستقامة ٢/١٤٤. ويحدد القشيري نوع الوارد الذي أوجب السكر بقوله: «فإذا كوشف العبد بصفة الجمال، حصل السكر وطربت الروح وهام القلب» الرسالة القشيرية ص٧١. ولما كانت صفة الجمال سبباً في حصول السكر إعتبروها «من مقامات العاشقين» روضة التعريف ص٦٦٦. وعند السكر تزل «أقدام عير أولى التمكين» فيحصل ما يعرف بالشطح. روضة التعريف ص٦٦٦. ومن تعريف الكلاباذي للسكر، يتبين أن السكر دون الفناء في الرتبة، لأن السكر عنده «هو أن يغيب عن تميز الأشياء ولا يغيب عن الأشياء» التعرف ص١١٦ . ـ وأما ابن عربي فله تصور خاص للسكر، فهو يقسمه إلى ثلاثة أنواع، ويجعل كل نوع يختص بطائفة من السالكين. فأولها: السكر الطبيعي: وهو سكر المؤمنين. وثانيها: السكر العقلي: وهو سكر العارفين. وثالثها: السكر الإلهي: سكر الكمل من الرجال. والسكران من أهل الله ـ في مذهب ابن عربي ـ يرتقي في سكره، من سكر إلى سكر، لا يجمع بينهما، فمن اسكره السكر الطبيعي ثم جاءه السكر العقلي فإن السكر الطبيعي يفارق المحل بالضرورة، ويزول حكمه عن صاحبه، كذلك يزول السكر العقلي حين يعرض السكر الإلهي. بتصرف من الفتوحات المكية ٢/٥٤٤ـ ٥٤٥.

تقويم: اعتبر ابن القيم إطلاق اصطلاح السكر على المعاني والأحوال الصحيحة، خطأ يجب تجنبه، قال: «وهذا المعنى لم يعبر عنه في القرآن ولا في السنة. ولا العارفون من السلف بالسكر أصلاً. وإنما ذلك من اصطلاح المتأخرين. وهو بئس الاصطلاح. فإن لفظ السكر، والمسكر، من الألفاظ المذمومة شرعاً وعقلاً... والاصطلاحات لا مشاحة فيها إذا لم تتضمن مفسدة» مدارج السالكين ٣/٣٠٥. وانظر: منازل السائرين ص١٢٠، كشف المحجوب ص ٤١٤ وما بعدها، مجموع الفتاوى ٢/٤٦١، كشاف اصطلاحات الفنون ٣/١٦٢، وكتاب نظرية الاتصال عند الصوفية ص١٧٠ ـ ١٧٥.

التوحيد، وهي عبارة عن حال العارف[(١)] يضمحل عندها في نظره وجود ما سوى الله من الموجودات، ويحصل الذهول[(٢)] عن جميع الكائنات، حتى عن نفسه وعن أحواله الظاهرة والباطنة ، فكيف يتصور خطور الغير بالبال في هذه[(٣)] الحالة[(٤)] فضلاً عن اتخاذه إليه متفرداً بالإيصال[(٥)]. نعم يصدر أمثال هذا المقال عن المتبطن لتلك الزندقة، المتستر بإظهار التدين بالدين الرباني حال السكر الحاصل عن غلبان[(٦)] الوجد[(٧)] الشيطاني. ثم إن[(٨)] الزنادقة[(٩)] يتمسكون بهذا البيت[(١٠)] وأمثاله التي هي هذاء[(١١)] المحمومين[(١٢)]، وهذيان الملحدين، في اتخاذ شياطين الإنس إلهًا،

---

(١) - في (ق): «العرفين».

(٢) - الذهول: «الغيبة في المشاهدة بالحال الغالب، المذهل لصاحبه عن التفاته إلى غيره. وهذا إنما ينفع إذا كان مصحوباً بالاستقامة. وهي حفظ حدود العلم، والوقوف معها، وعدم اضاعتها. وإلا فأحسن أحوال هذا الذاهل: أن يكون كالمجنون الذي رفع عنه القلم. فلا يقتدى به. ولا يعاقب على تركه الاستقامة وأما إن كان سبب الذهول المخرج عن الاستقامة، باستدعائه وتكلفه وإرادته: فهو عاص مفرط، مضيع لأمر الله. له حكم أمثاله من المفرطين.

وكان شيخ الإسلام ابن تيمية - قدس الله روحه - يقول: متى كان السبب محظوراً، لم يكن السكران معذوراً». مدارج السالكين ٢/٣٧٥. وانظر: روضة التعريف ص ٦٤٨.

(٣) - في (ب): «هذا».

(٤) - في جميع النسخ عدا (ط): «الحال».

(٥) - في (ب): «باصال»، وفي بقية النسخ «بالايصال» والمعنى غير واضح، ولعله يريد إيصال النعم.

(٦) - فبي (ط) «غبات»، وفي (ق)، (ز): «غليان».

(٧) - سقطت من (ط)، وفي (ق)، (ز): «وجد».

(٨) - في (ق): «ن».

(٩) - في (ب): «الزندقة».

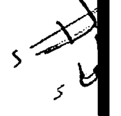
(١٠) - لعله يريد به البيت الذي نقله عن جلال الدين الرومي في حق التبريزي.

(١١) - في (ب): «هزاء»، وفي (ز): «هراء»، وفي (ق): «هزؤ».

(١٢) - في جميع النسخ عدا (ز): «المحلولين».

يذرون وراء ظهورهم قوله تعالى: ﴿ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون﴾[(١)]. ولا يلتفتون إلى قوله تعالى: ﴿ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾[(٢)] فلا ينفع مع هؤلاء الجهلة السفلة الكلام، وإنما النافع[(٣)] معهم العَضْبُ[(٤)] والضرب بالحسام، المشرفي[(٥)] الصمصام[(٦)].

وسبب انخداع الجهال بخوارق العادات وانخلاعهم[(٧)] عن دين الإسلام، جهلهم بأن لا عبرة بخوارق العادات وإن كانت ملأ الأرض والسماوات[(٨)]، إذا لم تكن[(٩)] العقيدة معقودةً على ماورد به الكتاب والسنة والطوية منطويةً على ما انعقد عليه إجماع الأمة[(١٠)]، إذ الخوارق كما تظهر على النبي ﷺ وهي معجزات، وعلى الولي، وهي كرامات، كذلك قد تظهر على الكافر كالرهابين[(١١)] والدجال، وهي



---

(١) ـ سورة «آل عمران» الآية (٨٠).

(٢) ـ سورة «آل عمران» الآية (٦٤).

(٣) ـ في (ز): «الدافع».

(٤) ـ في (ز): «الغضب»، والعضب: بفتح العين وإسكان الضاد، القطع والضرب والطعن. انظر القاموس المحيط ص ١٤٨.

(٥) ـ المشرفي: بفتح الميم وإسكان الشين وفتح الراء، سيوف منسوبة إلى مشارف الشام وهي قرى من أرض العرب تدنو من الريف. انظر: القاموس المحيط ص ١٠٦٥.

(٦) ـ الصمصام: السيف لا ينثني. انظر: القاموس المحيط ص ١٤٥٩.

(٧) ـ في (ق): «انخراعهم»، وفي (ب): «انخداعهم».

(٨) ـ انظر: نصوص متقدمي الصوفية حول مسألة الاهتمام بالاستقامة لا بالكرامة. الرسالة القشيرية ص٢٠٦، ٣٨٤، عوارف المعارف ص ٣٢-٣٣.

(٩) ـ في (ز)، (ب): «يكن».

(١٠) ـ في (ز): «الأئمة».

(١١) ـ في (ز): «كالرهبانيين»، وفي (ب): «كالراهبين».

استدراج[١] يغتر به الجهال، فيصبحون كفاراً مرتدين وزنادقة ملحدين، بعد أن كانوا حنفاء لله[٢] مسلمين، وحينئذ تصير راية[٣] الغواية خافقة مرفوعة، وألوية الهداية خافضة موضوعة،ويظفر[٤] ببغيتهم[٥] الملحدون، ويفسدون في دين الإسلام بما لا يصل إلى[٦] معشاره[٧] عبدة الأصنام والمشركون. واعلم أن للمحققين[٨]

---

(١) ـ قال السفاريني: الخوارق: وهي ستة أنواع:

الأول: المعجزة وهي ما خرق العادة من قول أو فعل إذا وافق دعوى الرسالة وقارنها وطابقها على جهة التحدي ابتداء بحيث لا يقدر أحد عليها ولا على مثلها ولا على ما يقاربها.

الثاني: الإرهاص وهو كل خارق تقدم النبوة فهو مقدمة لها قبلها كقصة أصحاب الفيل.

الثالث: الكرامة وهي أمر خارق للعادة غير مقرون بدعوى النبوة ولا هو مقدمة، يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح ملتزم لمتابعة نبي كلف بشريعته مصحوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح علم بها ذلك العبد الصالح أم لم يعلم.

الرابع: الاستدراج والمكر.

الخامس: المعونة كما يظهر بسبب بعض عوام المسلمين وضعفاء أهل الدين تخليصاً لهم مّن المحن والمكاره.

السادس: الإهانة والاحتقار كما فعله مسيلمة الكذاب من مسحة بيده على رأس غلام فانقرع، ومن الخوارق الفاسدة السحر والشعبذه ونحوهما.

بتصرف من لوامع الأنوار البهية ٢/٢٩٠، ٣٩٢.

(٢) ـ سقطت كلمة «الله» من (ق).

(٣) ـ في (ط): «رأية».

(٤) ـ في (ط): «يظهر»، وفي (ز)، (ب): «يضفر» بدون حرف العطف.

(٥) ـ في (ط)، (ب): «ببغيهم».

(٦) ـ في (ط): «إليه».

(٧) ـ في (ط)، (ب): «معاشر»، وفي (ق)، (ز): «معاشرة وما أثبتناه جاء مصححاً في هامش (ز).

(٨) ـ في (ط): «المحققين».

العارفين من أئمة الدين على ماذكره الإمام حجة الإسلام[(١)] في إفاضة وجود الممكنات[(٢)] من رب العالمين كلاماً ربما يتوهم القاصر في العلوم العقلية أنه كلام الوجودية وليس كذلك. وهو أن[(٣)] إفاضة الوجود من الجود الإلهي بالاختيار لا بالإيجاب على الماهيات[(٤)] القابلة للوجود، وانبساطه فيها ليس كفيضان الماء من الإناء على اليد فإن ذلك بانفصاله عن الإناء واتصاله باليد. وإنما هو[(٥)] كفيضان

---

(١) ـ هو الشيخ الإمام البحر، أعجوبة الزمان، زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، الشافعي. الغزالي، صاحب التصانيف الكثيرة في الفقه والفلسفة والتصوف والأصول، وقد ذكر أهل العلم ما في مصنفاته من فوائد، كما نبهوا على ما فيها من مؤاخذات ذكر كثيراً منها الإمام الذهبي في ترجمته، في سير أعلام النبلاء، وختم ترجمته بقوله: «فرحم الله الإمام أبا حامد، فأين مثله في علومه وفضائله، ولكن لا ندعي عصمته من الغلط والخطأ، ولا تقليد في الأصول». توفى سنة ٥٠٥هـ.

انظر: المنتظم: ١٦٨/٩، الكامل في التاريخ: ٤٩١/١٠، وفيات الأعيان: ٢١٦/٤، ٢١٩، دول الإسلام: ٣٤/٢، سير أعلام النبلاء: ٣٢٢/١٩، البداية والنهاية: ١٧٣/١٢، طبقات الشافعية للسبكي: ١٩١/٦، النجوم الزاهرة: ٢٠٣/٥، شذرات الذهب: ١٠/٤، مفتاح السعادة ٣٣٢/٢، معجم المؤلفين:" ٢٦٦/١١.

(٢) ـ في (ز): «المكنات».

(٣) ـ سقطت من (ب).

(٤) ـ ما هية الشيء: «ما به الشيىء هو هو، وهي من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي، ولا جزئي، ولا خاص، ولا عام».

قال الفارابي: «وسمي بالماهية لأنه المقول في جواب «ما هو»؟ والحرف «ما» إذا قرن بالشيء دل على أن المطلوب من الشيء تصور ذات الشيء فقط.

قال الجرجاني: وتطلق الماهية غالباً على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع الوجود الخارجي».

والماهيات حقائق عقلية ذهنية، وهي مجعولة، وليست قديمة كما يذهب ابن عربي كما سيتضح مذهبه فيما بعد.

انظر: الألفاظ المستعملة في المنطق ص٤٨، والتعريفات ص ٢٥٠ـ ٢٥١، المعجم الفلسفي ٣١٤/٢، الموسوعة الفلسفية العربية ٧٢٣/١.

(٥) ـ أي الجود الإلهي بالفيض على القوابل.

نور الشمس على بسيط الأرض من غير انفصال شعاع من جرم الشمس واتصال ببسيط[١] الأرض، لا على ما توهمه[٢] البعض من أن[٣] ذلك، أيضًا، باتصال وانفصال، بل نور الشمس سبب لحدوث[٤] شيء على بسيط الأرض يناسبه[٥] في النورية[٦] وإن كان النور المنبسط على البسيط أضعف من نورها[٧] فليس فيه إلا مجرد[٨] سببية[٩] من غير انفصال واتصال. كذلك الجود الإلهي سبب لحدوث الوجود في قوابل[١٠] الوجود ويعبر عن ذلك بالفيض[١١]. فهؤلاء العارفون جعلوا وجودات القوابل حادثةً حاصلةً[١٢] من الجود الإلهي، مسببةً عنه، لا أنهم جعلوا الوجود المطلق الذي هو االواجب عند الوجودية عين وجود القوابل منبسطًا فيها، بمعنى

---

(١) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «بسيط»./

(٢) ـ في (ب): «توهم».

(٣) ـ سقطت كلمة «أن» من (ط).

(٤) ـ في (ز): «بحدوث».

(٥) ـ أي يناسب الأرض في النورية.

(٦) ـ في (ز): «النورانية».

(٧) ـ أي الشمس.

(٨) ـ في (ز): «تجرد».

(٩) ـ أي الجود الإلهي سبب لظهور الوجود.

(١٠) ـ القابل هو الصورة، وقوابل الموجودات صورها المعقولة التي ليس لها وجود عيني، وإن كان لها وجود غيبي: فهي بهذا المعنى وجودات ممكنة أو وجودات بالقوة. فصوص الحكم ٨/٢ تعليقات أبو العلا عفيفي.

(١١) ـ ظاهر كلام المصنف أنه لا ينفصل عن جرم الشمس شيء ليتصل بغيره من الأشياء، ولعل هذا الرأي منه مبني على مسألة كون النور امراً عدمياً لا وجود له في الخارج. انظر المواقف ص١٣٣، شرح المقاصد، ولا شك أن هذا الرأي خلاف الواقع المحسوس، إذ قد ثبت أن النور أمر وجودي له حقيقة في الخارج . انظر قسم الدراسة ٣٧٣ ومابعدها .

(١٢) ـ سقطت من (ب).

تكثره[(١)] بالاضافات لامن حيث الذات، على ماذهب إليه الوجودية[(٢)] ولما كان الكلامان متشابهين من حيث الظاهر عند الضعفاء، حملَ بعضُ المتبطنين لزندقة[(٣)] الوجودية المتجملين[(٤)] بإظهار التدين بالملة الحنفية أقاويل الملاحدة على ماذهب إليه العارفون، ليستر بذلك عوار[(٥)] أقاويلهم ويتوسل إلى[(٦)] استزلال[(٧)] القلوب إلى قبول أباطيلهم، فقال المراد من انبساط الوجود المطلق[(٨)] في المظاهر انبساط فيضه على القوابل. وأنت خبير بأن تصريحهم بأن معنى انبساطه في المظاهر إضافته[(٩)]

---

(١) ـ في (ب): «تكثرها»، وفي (ز): «تكثر».

(٢) ـ مراد المصنف فيما سبق ذكره التفريق بين عقيدة أهل الحق ـ من كون واجب الوجود بذاته مغاير في ماهيته ووجوده وصفاته لماهية ووجود وصفات الممكنات، وأن واجب الوجود بذاته هو الموجد والخالق للممكنات، بمعنى أنه أحدثها من العدم ـ وبين عقيدة القائلين بوحدة الوجود، من كون الوجود المطلق الذي هو واجب الوجود عين الماهيات الممكنة ووجودها، وهذا الوجود المطلق واحد حقيقي لا تكثر فيه، بل تكثره بالاعتبارات والإضافات والنسب، بمعنى أنه متى ما أضيف هذا الوجود الواحد إلى المظاهر الشهودية حصلت موجودات، فإذا أضيف الوجود المطلق إلى الفرس حصل موجود، وإذا أضيف إلى الإنسان حصل موجود آخر، وإذا أضيف إلى القمر حصل موجود آخر، وهكذا دواليك.

فهذا مراد المصنف من قوله أن تكثر واجب الوجود (تكثر بالاضافات). وقوله (لا من حيث الذات) أي أن الحقيقة الوجودية الواحدة التي هي واجب الوجود لا تتكثر من حيث الذات، بل هي حقيقة واحدة، وتكثرها بالإضافات كما سبق.

(٣) ـ في (ب): «الزندقة».

(٤) ـ في (ب): «للمتجملين».

(٥) ـ سقطت من (ط).

(٦) ـ سقطت من (ز).

(٧) ـ في (ق): «استذلال»، وفي (ب): «استنزال»

(٨) ـ سقطت من (ق).

(٩) ـ في (ب): «افاضة»، وجاء في (ز): «إفاضة» وقد صححت الكلمة في الهامش إلى «إضافته».

إليها، وبأن عبدة الأصنام ماعبدوا إلا الله[١] تعالى[٢]، وأن كل من ادعى الألوهية فهو صادق في دعواه، وأن التكثر في الموجودات ليس بتكثر وجوداتها، بل تكثر الإضافات، والتعينات[٣] إلى غير ذلك من هذياناتهم[٤]، ينادى[٥] بأن مرادهم ليس ماذكروه بل مرادهم أن الوجود المطلق الذي هو عين ذات الله تعالى عندهم هو وجود الممكنات، وإلا لما صح لهم قولهم: كل من عبد شيئًا من الممكنات فقد عبد الله[٦]،

---

(١) ـ في (ق)، (ز): «إنما عبدوا الله»، وقد جاء في هامش (ز): «ما عبدوا إلا الله»، وفي (ب): بعد قوله «تعالي» جاء ما يلي: «تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيراً».

(٢) ـ نص ابن عربي على أن عبدة الأصنام ما عبدوا إلا الله تعالى في مواضع عدة من كتبه. قال: «ما عبد المخلوق من عبده، وما عبد إلا الله من حيث لا يدري، ويسمى معبوده بمناة والعزى واللات، فإذا مات وانكشف الغطاء علم أنه ما عبد إلا الله. فالله يقول: وقضى ربك، أي حكم، ألا تعبدوا إلا إياه. وكذلك عابد الوثن لولا ما اعتقد فيه الألوهة بوجه ما عبده، إلا أنه بالستر المسدل في قوله تعالى: «الغفور الودود» لم يعرفه، وليس إلا الأسماء».
الفتوحات ٢٦٠/٤. وقال: لولا الوجود ولولا سر حكمته ما كان يعبد في العزّي وفي اللات الفتوحات ٢٩/٤. سيورد المصنف هذه المسألة مرة أخرى وسيرد عليها ويبطلها. انظر: ص١١٠ ومابعدها

(٣) ـ مفرده «تعين»: وهو «ما به امتياز الشيء عن غيره، بحيث لا يشاركه فيه غيره». التعريفات ٨٧.

(٤) ـ في (ز): «الهذيانات».

(٥) ـ ينادي: خبر لقوله: «بأن تصريحهم...» المتقدم ذكره.

(٦) ـ إذا كانت فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي تمثل المحور الأساسي لمذهبه، فإن فكرة وحدة الأديان وأن كل من عبد شيئاً فقد عبدالله نتيجة حتمية لفكرة وحدة الوجود، ومرتبطة بها ارتباطاً محكماً. ذلك أنه لما كان الوجود واحداً وهو وجود الحق جل وعلا، وكانت مظاهر العالم تجليات الحق وصوره، كان، وبلا شك، في كل مظهر من مظاهر العالم نسبة من الألوهية بحيث يصدق أن يطلق عليه إله بالتذكير، لأنه عبارة عن مجلى من مجالي الحق وصورة من صوره اللامتناهية. انظر تفصيل هذا المجمل في كتاب مرتبة الوجود ومنزلة الشهود ٥٠٦/٢-٥٢٦. ومن نصوص إبن عربي الكثيرة في تأكيده هذه العقيدة قوله: «إن للحق في كل معبود وجهاً، يعرفه من يعرفه، ويجهله من يجهله، في المحمديين: وقضى ربك الا تعبدوا إلا إياه.. أي حكم،.. ....، فما عبد غير الله في كل معبود». فصوص الحكم ص٧٢. ويقول: «الذين عبدوا غير الله قربة إلى الله ما عبدوا إلا الله». الفتوحات المكية ١٠٦/٤. وقال: «قد قدمنا في غير موضع من هذا الكتاب تصويب كل اعتقاد وصحة كل مقالة عقلية في الله». الفتوحات المكية ٣٢٤/٣. وأنشد:

«لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيتٌ لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

ترجمان الأشواق ص٤٣. وأنشد: عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه الفتوحات ١٣٢/٣. وقد حاول النابلسي تأويل هذا البيت والجواب عنه بقوله: «ومراده جميع ما اعتقدوه، من حيث صدور ذلك عن الصانع القديم، فإن جميع ذلك آثار دالة عليه تعالى، لا من حيث صدور ذلك من المعتقدين». انظر: الفتح الرباني ص٨٦. ولا شك في أن النصوص السابقة الذكر وغيرها من عشرات النصوص الأخرى لابن عربي كافية لدفع هذا التفسير المتكلف. وانظر نصوص ابن عربي في صحة كل عقيدة وفي وحدة الأديان وفي أن كل من عبد شيئاً فقد عبد الله. الفصوص ٧٢/١، ١٠٦، ١١٤، ١٥٧، نقش الفصوص ص٥، ٦، الفتوحات: ٣٦٦/١، ٣٢٨، ٢٩١/٢، ٤٠٥، ٥٩١، ٦٦١، ٢٤٨/٣، ٣٠٩، ٣٢٤، ١٠٠/٤، ١٠٢، ٢١١، ٢٦٠، ٢٧٩. كتاب الجلال والجمال ص١١، كتاب المسائل ص١٣، ١٤، ١٨- ديوان ابن عربي ص٤٦٧. سيورد المصنف فكرة ابن عربي هذه مرةً أخرى بشيء من التفصيل وسيقوم بنقضها وإبطالها. انظرص١١٧

إذ من البين أن فيض المعبود لايكون إلهًا معبوداً، ولما صح لهم، قولهم، أيضًا[(١)]: التكثر في الموجودات ليس بتكثر الوجودات بل بتكثر الإضافات، إذ لاامتناع بل لانزاع[(٢)] في تكثر الفيض بالذات على القوابل[(٣)] فلا حاجة في تكثره[(٤)] إلى تكثر الإضافات، وإنما الممتنع هو تكثر الواجب بالذات[(٥)] وهو المفتقر في التكثر بالاعتبار إلى تكثر الإضافات[(٦)].

---

(١) ـ في (ط): «أيضاً، قولهم» بدل «قولهم أيضاً».

(٢) ـ في (ب): «راع».

(٣) ـ في (ط): «القوالب».

(٤) ـ أي الفيض، بمعنى المفاض أو المخلوق.

(٥) ـ سقطت من (ز)، ومراده: أن تكثر ذات واجب الوجود هو الممتنع، بخلاف تكثر ذوات المخلوقات، فهو جائز كما أشار إليه المصنف.

(٦) ـ يريد المصنف مما سبق أن يلزم المتسترين خلف نظرية انبساط الفيض الإلهي على القوابل الممكنة القول بمذهب القائلين بوحدة الوجود، لاعلى طريقة أهل الحق كما سبق إيراده، بل على طريقة أهل الوحدة. وصورة الإلزام في العبارة الأخيرة، أنه لما كان مذهب أهل الوحدة (الوجودية) أن الوجود المطلق في الحقيقة متكثر بالاعتبار والإضافة، بمعنى أن الوجود واحد والموجود متكثر، ولما كان من الممتنعات على واجب الوجود التكثر بالذات تكثراً حقيقياً، بخلاف الممكن الذي يصح تكثره تكثراً حقيقياً، بل تكثر الواجب بالاعتبار والإضافة، على مذهب من يرى مذهب وحدة الوجود، دل هذا على أن الوجود المطلق الذي يشير إليه الوجودية، هو عين واجب الوجود وهو عين الوجود المدرك المحسوس الذي لا وجود غيره. والإلزام بصورة أوضح: أنكم معاشر الوجودية لما جعلتم التكثر في الوجود تكثراً اعتبارياً إضافياً، دل هذا على أنكم تذهبون إلى وحدة الوجود الحقيقية، لأن المفتقر إلى التكثر بالاعتبارات والإضافات، لا التكثر بالذات، هو واجب الوجود، لا الممكنات، التي هي مفتقرة إلى التكثر بالذات حقيقة، فلو كنتم تقولون بوجود الماهيات الممكنة وإستقلال وجودها عن ذات الله لقلتم بتكثر الموجودات تكثراً ذاتياً حقيقياً، لا اضافياً، اعتبارياً.

ثم إن إخواني في الدين، وأعواني على نصرة الإسلام والمسلمين، كثيراً مايلتمسون مني ردّ أباطيل الفصوص، بالبراهين العقلية لابقواطع النصوص، لرد[(١)] هؤلاء الملاحدة بالإلحاد[(٢)] كل حكم منصوص، وكانوا يعدون ذلك فتحًا في الإسلام، وأعظم من الجهاد مع عبدة الجبت والأصنام[(٣)]، وقد[(٤)] كان يعوقني عن الشروع في ذلك التحرير، بعض العوائق والمعاذير، إلى أن وفقني الله تعالى في الأرض المقدسة بدمشق المحروسة، لتحرير رسالة مترجمة «بفاضحة الملحدين وناصحة الموحدين» كاشفة عن عوار أباطيل المبطلين، كافلة بإبطال أقاويل المتزندقين[(٥)]، ناعية عليهم بأنهم أكفر الكافرين، بذلك الضلال المبين عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين. وأنا لاأناظر مع هؤلاء الزنادقة الوجودية بالأدلة السمعية[(٦)]، ولابروايات الكتب الفقهية، ولابفتاوى علماء الملة[(٧)] الحنفية، إذ المناظرة مع أهل هذه الأباطيل، بتلك الدلائل[(٨)] والأقاويل[(٩)]، لاتجدي نفعًا، ولاتفيد رداً ولادفعًا، لأنهم في آيات الله[(١٠)] يلحدون، ولأحكامها يجحدون، وبتفسيرها برأيهم[(١١)] يكفرون، وفي

---

(١) ـ في (ق): «ورد».

(٢) ـ في (ط) «بالحاد».

(٣) ـ في (أ): «الجبت والطاغوت والأصنام».

(٤) ـ سقطت كلمة «قد» من (ط).

(٥) ـ في (ز): «متزندقين».

(٦) لم يلتزم المصنف بما قال، إذ نراه عند مناقشته مسألة إيمان فرعون حشد الأدلة السمعية من النصوص القرآنية في نقضه لكلام ابن عربي.

(٧) ـ سقطت من (ق).

(٨) ـ في (ط): «الدقائق».

(٩) ـ سقطت من (ب).

(١٠) ـ سقطت كلمة «الله» من (ق).

(١١) ـ في (ب): «برأيها».

أئمة[١] الإسلام يطعنون بأنهم ظاهريون، وعن معرفة حقيقة التوحيد وسر[٢] الشريعة قاصرون، وإنما أناظر معهم بالدلائل العقلية القطعية[٣] التي تطابق الملة والفلسفة[٤] وتوافق أرباب الملل والنحل على أن إنكارها سفسطة، وإن كانوا لذلك أيضًا منكرين، ولبديهة العقول مكابرين، لكني[٥] قصدت بذلك أن يظهر على جميع الأنام من الخاص والعام أن أولئك الزنادقة المتصوفة المقلدين للكفرة الوجودية المتفلسفة، يتيهون في أودية الضلال، ويبهتون بالأباطيل المحَال[٦]، لابآيات الله يهتدون، ولابأئمة الإسلام[٧] يقتدون، ولالبديهة[٨] العقل[٩] يتبعون، فهم في سكرتهم يعمهون، وفي ريبهم يترددون، فلا ينفع ضابرهم[١٠] غير العضب[١١]

---

(١) ـ سقطت من (ط).

(٢) ـ سقطت من (ط).

(٣) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «القطعية العقلية».

(٤) ـ في (ق): «والمتفلسفة» وفي (ز): «الفلسفة» بدون حرف العطف.

(٥) ـ في (ز): «لكن».

(٦) ـ المحال: على وزن «كتاب»، الكيد، وروم الأمر بالحيل، والتدبير، والمكر، والقدرة، والجدال. انظر: القاموس المحيط: ص ١٣٦٥.

(٧) ـ سقطت من (ق).

(٨) ـ في (ق): «ببداهة».

(٩) ـ في (ط): «العقول».

(١٠) ـ في جميع النسخ عدا (ق): «ضارهم» ،والصحيح ما أثبتناه، والضابر: هو الرجل الذي يغزو، جمعه «ضبر»، قال في القاموس، ص ٥٤٩: «الضبر الجماعة يغزون».

(١١) ـ في (ب): «سل العضب».. والعضب: السيف القاطع، من باب تسمية الشيء بالمصدر. انظر: المصباح المنير: ص ٤١٤. وقد تقدم شرحه ص٤١ من مصدر لغوي آخر .

الحسام، ولايقطع دابرهم سوى سيف ملوك الإسلام، ولايغرنك اشتمال كتبهم ورسائلهم على المبالغة في التوصية بتقوى الله، وبتصفية القلب عما سوى الله، فإنهم يزوقون[(١)] بذلك التلبيس أقاويلهم، ويدسون في خلال ذلك زندقتهم وأباطيلهم كدس[(٢)] الفلاسفة فلسفتهم الباطلة في خلال الحكم المأخوذة من صحف الرسل والأنبياء المنزلة عليهم من السماء، لينخدع[(٣)] بذلك سليم القلب، ويزعم أن الداعي إلى الحق[(٤)] بهذا[(٥)] الطريق ليس هو الملحد الزنديق، وإنما هو الموحد الصديق، فيعتقد (الإلحاد إرشاداً والزندقة رشاداً وسداداً، وإلا فعند من يعتقد)[(٦)] أن لاتحقق في الخارج لما سوى الوجود[(٧)] المطلق من الأشياء، بل كلها خيال وسراب فلا[(٨)] حقيقة عنده لاللحلال ولاللحرام ولالغيرهما من الأحكام ولاللعذاب ولاللعقاب ولاللكتاب[(٩)] ولاللحساب، بل الكل عندهم خيال وسراب. ثم إنهم يناقضون أنفسهم فيثبتون للعذاب[(١٠)] حقيقة لكن على خلاف ماهو في اللغة والشرع،

---

(١) ـ في (ق) و (ط)، (ب): «يذوقون»، والتزويق: التزيين والتحسين . انظر: المصباح المنير ص ٢٦٠، القاموس المحيط ص ١١٥١.

(٢) ـ في (ط) «كدسيس».

(٣) ـ في (ز)، (ب): «ليخدع».

(٤) ـ سقطت من (ط).

(٥) ـ في (ط): «هذا».

(٦) ـ سقطت هذه الجملة بتمامها من (ب).

(٧) ـ في (ز): «الموجود».

(٨) ـ في (ط): «لا».

(٩) ـ سقطت كلمة «ولا للكتاب» من (ق).

(١٠) ـ في (ط)، (ب)، (ز): «العذاب».

فيجعلونه[١] مشتقًا من العذوبة فلا مشقة فيه ولاعقوبة ويقولون إن أهل النار في الجحيم كالسمك في الماء من أهل النعيم[٢]، فظهر بذلك أنهم إنما[٣] يتجملون[٤] بنواميس الشريعة تستراً ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ترؤسًا وتصدراً[٥] وأنى يهتدي الحكمة وفصل الخطاب من سبق عليه الكتاب، وأغلق[٦] عليه الباب،

---

(١) ـ في (ز): «فيجعلون».

(٢) يذهب ابن عربي إلى انقلاب العذاب عذوبة على أهل النار المخلدين فيها ، والذين هم أهلها ممن ليسوا من أهل التوحيد ـ والمراد بأهل التوحيد على مذهبه : أصحاب وحدة الوجود ـ وأما أهل النار العصاة ـ وهم أصحاب وحدة الوجود المذنبون ـ فإنهم تحت مشيئة الله تعالى إن شاء عذبهم ، وإن شاء رحمهم دون أن يخلقهم للنار ، ثم إنه تعالى إذا أدخلهم فيها أخرجهم منها بمنه وكرمه وفضله ، بعد مدة يكونون قد استوفوا جزاءهم .

وليس خلافنا مع ابن عربي في خروج العصاة من النار بمشيئة الله تعالى ، وإنما خلافنا معه في انقلاب العذاب عذوبة على أهل النار الذين هم أهلها ، وعلى عدّه أصحاب وحدة الوجود هم أهل التوحيد والنجاة من النار .

وأما خلاف بعض أهل السنة في أبدية النار مع مرجوحية رأيه فتلك مسألة أخرى لاصلة لها بهذا البحث .

انظر نصوص ابن عربي التي تدل صراحة على معتقده في أنقلاب العذاب عذوبة، الفصوص ٩٤/١، ١٠٩، ٩٥/٢-٩٦. الفتوحات ٣٠٣/١، ١٦٣/١، ١٣٩/٢، ١٦٩، ٢٥١، ٤٠٨، ٦٧٣، ٤٠٢/٣، ٤٦١، ٥٥٠، ٢٧٤/٤. وقد برر ابن عربي مآل أهل النار الذين هم أهلها إلى النعيم واستعذابهم العذاب بعدة أسباب. انظر: رد الفصوص ٥٦٣/١.

(٣) ـ سقطت كلمة «إنما» من جميع النسخ عدا (ق).

(٤) ـ في (ب): «يحملون».

(٥) ـ في (ز): «تصورا».

(٦) ـ في (ب): «أو أغلق».

وحقت[١] عليه كلمة العذاب، وأركسه رب الأرباب ﴿ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب﴾[٢]. وقبل الشروع في[٣] تفصيل طاماتهم، وإبطال شكوكهم وشبهاتهم، نمهد[٤] مقدمة ترشد إلى بطلان أوهامهم وزعماتهم فنقول، وبالله التوفيق سائلاً منه الهداية إلى سواء الطريق؛ اعلم أن أساس دين الإسلام وهو معرفة الله تعالى بالاستدلال على وجوده بوجود مصنوعاته، إنما[٥] يتوقف على ثبوت حقائق الأشياء، ثم عليه يبتنى، أيضًا ثبوت ذوات[٦] الأنبياء وشرائعهم[٧] المنزلة عليهم من السماء، وثبوت الجنة والنار والثواب[٨] والعقاب في دار الجزاء، ولذلك[٩] ترى أئمة الإسلام يصدرون كتب علم الكلام[١٠] ببيان ثبوت حقائق الأشياء رداً على السوفسطائية المكابرين في نفيها

---

(١) ـ في (ب): «وختمت».

(٢) ـ سورة آل عمران، الآية (٨).

(٣) ـ سقطت كلمة «في» من (ق).

(٤) ـ في (ق): «نمهد في».

(٥) ـ في (ب): «وهو إنما».

(٦) ـ في (ق): «ذات».

(٧) ـ في (ب): «وشريعتهم».

(٨) ـ سقطت كلمة «والثواب» من (ز).

(٩) ـ في (ق): «ولذا».

(١٠) ـ يعرف عضد الدين الإيجي علم الكلام بما نصه: «والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام. فإن الخصم، وإن خطأناه، لا نخرجه من علماء الكلام» المواقف ص ٧.

. . . .

ويعرفه ابن خلدون: علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات على مذهب السلف وأهل السنة.

من تأمل هذين التعريفين يدرك ما يلي:

- ان ابن خلدون يصرح بما صرح به الغزالي «في المنقذ من الضلال» من أن العقائد الإيمانية أخذها السلف عن أدلتها من الكتاب والسنة، وإنما حدث علم الكلام حجاجاً عن هذه العقائد، ودفعاً في البدع والشبهات التي أثارها المبتدعة حول عقائد السلف.

- وتعريف الإيجي على حسب ما شرحه التهانوي غير مختلف مع ما ذهب إليه الغزالي، فهو يرى أن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها، وإنما ثمرة الكلام إثبات العقائد على الغير ورد الشبه، لكن تعريف الإيجي يخالف تعريف الغزالي من ناحية؛ أن الغزالي يجعل علم الكلام أداة لعقائد السلف ودفاعاً عن السنة، أما الإيجي فيجعل علم الكلام أداة لكل معتقد عن عقيدته، فدفاع المبتدع عَن عقيدته بالبراهين العقلية كلامٌ أيضاً.

وقد اختلف المؤلفون في سبب تسمية هذا العلم بالكلام، وجمع الإيجي هذه الأقوال بما نصه:

«إنما سمي كلاماً إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، أو لأن أبوابه عنونت أولاً بالكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التناحر والسفك فغلب عليه، أو لأنه يورث قدرة في الشرعيات. ومع الخصم». المواقف ص٩.

وانظر: شرح المقاصد جـ١ ص١٦٣ ومابعدها. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٥٣ـ ٢٥٦.

وحول حكم الاشتغال بعلم الكلام انظر: جامع بيان العلم وفضله ص١١٦، المنقذ من الضلال ص٨٧ - ٩١، الإحياء جـ١/٢٢، الصواعق المرسلة جـ٤/ ص١٢٦٣، شرح العقيدة الطحاوية ١٧/١، أدب الطلب ومنتهى الأرب ص١٤٥ـ ١٤٧، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين ١٣٢.

وذكر الإمام كمال الدين الدميري في كتابه «حياة الحيوان الكبرى» جـ١ص١٨عند ذكر «الأسد» قول الإمام الشافعي «لو يعلم الناس مافي علم الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد» وأطال الحديث عن حكم تعلم هذا العلم .

للحس وبديهة الآراء[١]، إذ كل من الحس والعقل والشرع يشهد بأن حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق ـ فلا ينبغي أن يتوهم من سبق العدم ولحوق[٢] الفناء للممكنات في دار التكليف، ولا من اضمحلالها في نظر العارفين حال الفناء في الفناء في التوحيد كاضمحلال نور الكواكب عند ظهور نور[٣] الشمس ـ أن[٤] لاحقيقة للأشياء وأنها كالسراب والخيال، فإن من حكم على الكواكب[٥] بناء على اضمحلال نورها عند طلوع الشمس أن[٦] لاحقيقة لها وأنها كالخيال والسراب، فقد[٧] سجل على غباوة لبه وسخافة عقله عند أولي الألباب[٨]، لأن معتقدهم[٩] أن

---

(١) ـ يقصد المصنف هنا أمثال كتاب العقائد النسفية، أشهر من اعتنى بهذا الموضوع حيث صدر كتابه بقوله: «حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق» وذلك رداً على السوفسطائية القائلين بنسبية الحقائق أو بنفيها. انظر: شر العقائد النسفية ص١٣. ويتضح أن الذين يصدرون كتب علم الكلام ببيان إثبات حقائق الأشياء هم أئمة المتكلمين وليسوا أئمة الإسلام كما أطلقه المصنف، بل أئمة الإسلام كالشافعي وغيره نصوا على ذم الخوض فيه ونهو عنه. انظر: شرح العقيدة الطحاوية جـ١ ص١٧.

(٢) ـ مكانها مطموس في (ق).

(٣) ـ سقطت كلمة «نور» من (ط).

(٤) ـ أن الناسخة وما بعدها في محل رفع نائب فاعل للفعل «يتوهم».

(٥) ـ في (ب): «على الكواكب بالعدم».

(٦) ـ أن الناسخة وما بعدها في محل نصب مفعول به للفعل «حكم».

(٧) ـ فقد واقعة في جواب «فإن» المتقدم.

(٨) ـ في (ب): «الآيات» بدلا من «الألباب».

(٩) ـ الضمير يعود على الوجودية القائلين بأن وجود الحقائق وجود علمي وهمي لا حقيقي يقيني في الخارج. ولا يعود على أولى الألباب، كما هو متبادر، يدل عليه رده على هذا المعتقد بعد قليل.

أعيان الأكوان أي الموجودات الخارجية من الأرض والسماوات ومابينهما من الكائنات، أعيان ثابتة في علم الله تعالى الذي هو الوجود المطلق عندهم لا في الخارج بل هي في الخارج خيال وسراب، وكذلك تعيناتها تعين علمي لاتعين عيني. وأنت خبير بأن ذلك، مع أنه[١] سفسطة سوفسطائية ومكابرة بحكم الحس وبديهة العقل ـ مستلزم لأحد المحالين الباطلين. وذلك لأنهم إن أرادوا بالأعيان الثابتة في علم الله تعالى أن علم الله تعالى ظرف لثبوت ذوات الأعيان من الأجسام، فذلك بين البطلان لاستحالة كون الصفة وهي العلم[٢] ظرفًا لتحقق العين، وإن أرادوا بذلك تعلق علمه تعالى بثبوت الأعيان (من غير أن يكون للأعيان ثبوت)[٣] في الخارج فيلزم أن يكون[٤] الله قد علم شيئًا على خلاف ماهو[٥] في الخارج، فذلك هو الضلال البعيد والكفر الذي ليس عليه مزيد، لأن ذلك يكون جهلاً لاعلمًا[٦]، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. على أن إنكار تحقق الكائنات في الخارج كما أنه مكابرة للأمر المحسوس، كذلك إنكارللحكم المنصوص، فإن قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾[٧] يدل على تحققها قبل هلاكها[٨]، فإن الهلاك لايكون

---

(١) ـ سقطت كلمة «مع أنه» من (ز).

(٢) ـ في (ط) «المعلم».

(٣) ـ سقطت هذه الجملة من (ب).

(٤) ـ سقطت من (ق).

(٥) ـ سقطت كلمة «ما هو» من (ب).

(٦) في (ب) بدل كلمة «لا علماً» جاءت كلمة «لما علم الله». أي : وإن أرادوا من قولهم أن الأعيان الثابتة في علم الله ، أن علم الله متعلق بكونها علمية (ذهنية) فيلزم منه الجهل في علم الله ؛ لأن حقيقة العلم يتعلق بما عليه الشيء في الواقع ، ومعلوم أن وجود الأشياء متحقق في الخارج ، فالصحيح أن يتعلق العلم الإلهي بها على ذلك النحو ، لا على كونها أموراً ذهنية علمية ؛ إذ هذا التعلق خلاف الواقع ، وهو الجهل .

(٧) ـ سورة القصص الآية (٨٨).

(٨) ـ سقطت كلمة «قبل هلاكها» من (ب).

إلا بعد التحقق والثبوت في الخارج. وبهذا يظهر أنه يجب أن يكون المراد من الباطل في قول لبيد[١]: ألا كل شيء ما خلا اللهَ باطل[٢]. هو الهالك[٣] بعد

---

(١) ـ هو لبيد بن ربيعة بن مالك بن جعفر بن كلاب، أبو عقيل العامري، أحد الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهلية. من أهل عالية نجد. قدم على رسول الله ﷺ سنة وفد قومه بنو جعفر بن كلاب، فاسلم وحسن إسلامه، وترك الشعر، فلم يقل في الإسلام إلا بيتاً واحداً هو:

ما عاتب المرء اللبيب كنفسه .... والمرء يصلحه الجليس الصالح.

وقيل بل هو: الحمد لله إذ لم يأتني أجلي .... حتى اكتسيت من الإسلام سربالا

وهو أحد أصحاب المعلقات. ومطلع معلقته:

عفت الديار محلها فمقامها .... بمنىً تأبد غولها فرجامها

جعله ابن سلام الجمحي في طبقات فحول الشعراء، في الطبقة الثالثة من شعراء الجاهلية. سكن الكوفه وعاش عمراً طويلاً حتى مات فيها بين عامي ٤٠ـ ٤٢هـ. انظر ترجمته: طبقات ابن سعد ٣٠٠/١، طبقات فحول الشعراء ج١/ص١٣٥، الشعر والشعراء ٢٧٤/١، الاستيعاب ٣٠٦/٣، أسد الغابة ٥١٤/٤، الإصابة في تميز الصحابة ٣٠٧/٣، خزانة الأدب ٢٤٦/٢ـ ٢٥٩، تاريخ التراث العربي ص٣٣.

(٢) ـ البيت بتمامه: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل .... وكل نعيم لا محالة زائل»

وقد أعجب الشطر الأول من هذا البيت رسول الله ﷺ فقال: «أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل...». رواه البخاري وغيره عن أبي هريرة. ولقد عول أصحاب وحدة الوجود على هذا البيت في نصرة مذهبهم قالوا: قوله «ألا كل شيء ما خلا الله باطل» والباطل هو العدم، فكل ما سوى الله معدوم، والموجود ليس بمعدوم. فالموجود ليسّ فيه سوى، وإنما السوى هو العدم. مجموع الفتاوى ٤٢٠/٢. وأجاب الإمام ابن تيمية ان «لفظ «الباطل» يراد به المعدوم، ويراد به ما لا ينفع كقوله تعالى: (ذلك بأن الله هو الحق، وأن ما يدعون من دونه هو الباطل). فإن الآلهة موجودة ولكن عبادتها ودعاؤها باطل لا ينفع، والمقصود منها لا يحصل؛ فهو باطل، واعتقاد الوهيتها باطل، أي غير مطابق، واتصافها بالإلهية في أنفسها باطل، لا بمعنى أنه معدوم» مجموع الفتاوى ٥١٦/٥، بتصرف يسير. وقال: «إنه لو كان المعنى: كل معدوم فهو باطل، لكان هذا من باب تحصيل الحاصل، بل لفظ «العدم» أدل على النفي من لفظ الباطل. فكيف يبين الجلي بالخفي؟». مجموع الفتاوى ٤٤٢/٢. وقد بسط الإمام ابن تيمية القول في شرح هذا البيت وإعرابه ورد الفهم الباطل الذي عول عليه الوجودية بأدلة نقلية وعقلية في غاية الجوده وذلك في مجموع الفتاوى ٤١٥/٢ ـ ٤٣٤. وقال ابن حجر في الفتح: التعبير بوصف كل شيء بالبطلان مع إندراج الطاعات والعبادات في ذلك وهي حق لا محالة،... وأجيب عن ذلك بأن المراد بقول الشاعر ما عدا الله أي ما عداه وعدا صفاته الذاتية والفعلية من رحمته وعذابه وغير ذلك، فلذلك ذكر الجنة والنار، أو المراد في البيت بالبطلان الفناء لا الفساد، فكل شيء سوى الله جائز عليه الفناء لذاته حتى الجنة والنار، وإنما يبقيان بإبقاء الله لهما وخلق الدوام لأهلهما، والحق على الحقيقة من لا يجوز عليه الزوال». الفتح ١٥٢/٧ ـ ١٥٣. وانظر: صحيح مسلم ١٧٦٨/٤ ـ ١٧٤٦٩ (كتاب الشعر، الأحاديث ٢ ـ ٦). سنن ابن ماجه ١٢٣٦/٢ (كتاب الأدب، باب الشعر). مجموع التفاوى ٤١٥/٢، ٥١٤/٥ـ ٥١٧، ٣١٢/٩، شرح ديوان لبيد بن ربيعة، تحقيق د. إحسان عباس ص ٢٥٦ لبيد بن ربيعة العامري للدكتور يحي الجبوري ص٣٢٦.

(٣) ـ في جميع النسخ عدا (ز): «الهلاك».

الوجود والثبوت. ثم إنه قد أطبق العقلاء[١] من المليين[٢] والفلاسفة المُسَمينَ بالحكماء على أن التعين من صفات الموجودات الخارجية، وإن اختلفوا في أنه من صفاتها من حيث إنها موجودة في الخارج فيكون التعين أيضًا موجوداً خارجيًا، أو من حيث إن تلك الموجودات الخارجية موجودة في الذهن فيكون التعين حينئذ[٣] تعينًا[٤] موجوداً ذهنيًا وعلميًا لاخارجيًا لكنه من لوازم الموجودات الخارجية، وبالجملة فالتعين سواء كان موجوداً خارجيًا أو موجوداً علميًا من صفات الموجودات الخارجية[٥]. فإذن[٦] القول[٧] بتحقق[٨] تعين الأعيان[٩] (قولٌ بتحقق[١٠] الأعيان)[١١] في الخارج، فلو كان التعين علميًا لاعينيًا[١٢] مع القول بعدم تحقق

---

(١) ـ في (ب): «العلماء».

(٢) ـ في (ق)، (ز): «المسلمين».

(٣) ـ سقطت من (ز)، (ق).

(٤) ـ سقطت من جميع النسخ عدا (ط).

(٥) ـ أي إذا لم توجد في الخارج لا نقول إنها متعينة، فالإنسان قبل وجود آدم كان موجوداً في علم الله لا نقول أنه متعين، لأنه لم يوجد والتعين من صفات الموجودات.

(٦) ـ سقطت كلمة «فإذن» من (ب).

(٧) ـ في (ب): «فالقول».

(٨) ـ في (ط): «يتحقق».

(٩) ـ في (ب): «الأعيان في الخارج».

(١٠) ـ في (ب): «بتعين».

(١١) ـ سقطت الجملة التي بين القوسين من (ط).

(١٢) ـ في (ب): «لا خارجياً»، وأسفلها جاءت كلمة «لا عينيا».

تعين الأعيان في الخارج[١] كان جمعًا بين المتناقضين[٢]، وهو محال ومايفضي إلى المحال محال، فالقول بعدم تحقق[٣] الأعيان في الخارج محال[٤]. ولما كان مذهب الوجودية لايتم إلا بالتزام محالات ومكابرات، كادعاء ثبوت مايحكم بديهة العقل بانتفائه، وكإنكار مايحكم بديهة العقل بثبوته[٥]، وكالتزام مذهب السوفسطائية، وكالإلحاد في آيات الله وإنكار ماأطبق عليه العقلاء[٦]. ارتكبوا جميع ذلك وجعلوا حصنهم المنيع أولاً في ترويج ذلك الباطل الشنيع لما عجزوا عن إقامة البرهان - إدعاء[٧] الكشف والعيان، وثانيًا التعبير عن طاماتهم الباطلات[٨] بالعبارات

---

(١) - سقط قوله «في الخارج» من (ب).

(٢) - في جميع النسخ عدا (ط): «المتنافيين».

(٣) - في (ب): «تحقق تعين».

(٤) - مراده أن التعين إما أن يكون خارجياً أو ذهنياً، ولا يكون ذهْنياً إلا بأن يكون من لوازم الوجود الخارجي، ولما كان التعين ذهنياً لزم وجود الموجودات التي استفاد منها الذهن ذلك التعين، فالصوفية الوجودية لما ذهبوا إلى القول بالتعين العلمي الذهني، ونفوا تحقق الموجودات الخارجية ارتكبوا المحال وهو أن تكون الأشياء موجودة لا موجودة، متعينة لا متعينة، وذلك لأن إنتفاء اللازم يقتضي إنتفاء الملزوم.

(٥) - سقطت من (ق).

وسوف يفصل المصنف هذين الادعائين اللذين يقول بهما الصوفية الوجودية، وهما: إثبات ما يحكم بديهة العقل بانتفائه، ونفيهم لما يحكم بديهة العقل بثبوته.

(٦) - سوف يفصل المصنف هذه الدعوى الثالثة من دعاوى الصوفية الوجودية فيما بعد.

(٧) - «ادعاء» مفعول ثاني للفعل «جعلوا».

(٨) - في (ق): «الباطلة».

الهائلات، والترهات المدهشات، التي لم يعهد مثلها لافي السنة ولافي الكتاب، ولم يصدر عن أحد من الناطقين بفصل الخطاب، ستراً لعوار زندقتهم العوراء[١] وصونًا عن أن يقف على بطلانها بديهة الآراء. لكن بعد الوقوف على معانيها والاطلاع على أساسها ومبانيها، تراها خارجة عن طريق العقل والشرع، باطلة بأسرها من الأصل[٢] والفرع، وإن شئت أن تعاين ذلك التهويل[٣] (الخالي عن التحصيل)[٤] فعليك بتفسير الفاتحة لصدر[٥] الدين[٦] القنوي[٧]. أما

(١) ـ سقطت من جميع النسخ عدا (ق).
(٢) ـ في (ق): «الأطل».
(٣) ـ في (ق)، (ز): «التحويل»، وجاءت مصححة في هامشيهما.
(٤) ـ سقطت هذه الجملة من (ب).
(٥) ـ في (ط)، (ط): «للصدر».
(٦) ـ سقطت كلمة «الدين» من جميع النسخ عدا (ز).
(٧) ـ هكذا في جميع النسخ، والصواب «القونوي» نسبة إلى قونية، حاضرة الإسلام في بلاد الروم. والقونوي هو صدر الدين محمد بن اسحاق بن محمد بن يوسف بن علي القونوي الرومي. من كبار الصوفية القائلين بوحدة الوجود، تزوج ابن عربي أمه، ورباه. فأصبح من أخص تلاميذه، وعليه تخرج. وكان شافعي المذهب. قرأ «جامع الأصول» على بعض العلماء وقرأ عليه قطب الدين الشيرازي. وبينه وبين نصير الدين الطوسي مكاتبات في بعض المسائل الحكمية. ومن أبرز تلاميذه عفيف الدين التلمساني. ومن كتبه شرح على الفصوص عنوانه «الفكوك على الفصوص» و«لطائف الإعلام في اشارات أهل الإلهام» و «مفتاح الغيب» و«نفثة المصدور» وغيرها. توفى بقونية سنة ٦٧٢ وقيل ٦٧٣هـ قال الصفدي: «وأوصى أن يحمل تابوته إلى دمشق ويدفن مع شيخه ابن عربي فلم يتهيأ له ذلك...». ويسمى تفسيره المشار إليه «إعجاز البيان في كشف بعض أسرار أمّ القرآن». قال حاجي خليفة: «تفسير الفاتحة له أوله الحمد لله الذي بطن في حجاب عز غيبه. الأحمى، الخ، ذكر فيه أنه لم يمزج كلامه بنقل أقاويل أهل التفسير ولا الغافلين المتفكرين غير ما يوجبه حكم اللسان من حيث الارتباط، بل اكتفى بالهبات الإلهية والواردات الصمدية». كشف الظنون ١٢/١. «وهو على اصطلاح أهل التصوف» كشف الظنون ٤٥٥/١، وقد طبع في حيدر آباد سنة ١٣٢٠هـ ،في غيرها. انظر: تذكرة الحفاظ ١٤٩١/٤، طبقات الشافعية الكبرى ٤٥/٨، طبقات الأولياء ص٤٦٨، طبقات الشعراني ٢٠٣/١، طبقات المفسرين ١٠٣/٢، مفتاح السعادة ١٨٩/١، ٢١٤، ٢٩٠ـ ٢٩٠، ١٠٨/٢، ٣١٨، كشف الظنون ١٢٠/١، ٤٥٥، ٥٣٧، ٨٩٨، ٩٠٠، ١٠٣٤، ١٢٨٨، ١٤٩٠، ١٧٥٨، ١٧٦٨، ١٩٥٦، ١٩٦٧، جامع كرامات الأولياء ١٣٣/١، الاعلام ٣٠/٦، معجم المؤلفين ٤٣/٩. وانظر: ما ذكره عنه ابن تيمية في رسالة «السبعينية» ضمن مجموع الفتاوى الكبرى. وما ذكره د. أبو الوفا التفتازاني في بحثه عن الطريقة الأكبرية ضمن الكتاب التذكاري لابن عربي ص ٣٤٣ـ ٣٤٤.

ادعاؤهم[١] ثبوت مايحكم بديهة العقل بانتفائه فكادعائهم أن الوجود المطلق واحد شخصي[٢] وموجود خارجي، مع أنه من البين المعلوم أنه من الاعتبارات العقلية والمعقولات الثانية[٣] التي لاوجود لها في الخارج، أي الواقعة في الدرجة الثانية من التعقل، فإنا ما لم نتعقل الماهيات[٤] كالإنسان والفرس والشجر والحجر[٥] لايمكننا[٦] أن نتعقل أن لها وجوداً وأنها كلية أو جزئية ذاتية أو عرضية ولاوجود للمعقولات الثانية لكونها كليات إلا في الذهن[٧] (كما لاوجود للعام إلا في ضمن الخاص[٨]) [٩] فادعاء كون الوجود المطلق، مع أنه من المعقولات الثانية واحداً

---

(١) ـ في «ط» : «ادعائهم» .

(٢) ـ قال الفارابي: «التشخص هو أن يكون للمتشخص معان لا يشترك فيها غيره، وتلك المعاني هي الوضع والأين والزمن. وأما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة، كالسواد والبياض. التعليقات ٥٣. وفي تعريفات الجرجاني ص ٨١. «هو المعنى يصير به الشيء ممتازاً عن الغير بحيث يميز، لا يشاركه شيء آخر، وصفة تمنع وقوع الشركة بين موصوفيها.

(٣) ـ المعقولات الأولى: «ما يكون بإزائه موجود في الخارج، كطبيعة الحيوان والإنسان، فإنهما يحملان على الموجود الخارجي، كقولنا: زيد إنسان، والفرس حيوان». التعريفات ٢٨٣. والمعقولات الثانية: «ما لا يكون بإزائه شيء فيه. كالنوع والجنس والفصل، فإنها لا تحمل على شيء من الموجودات الخارجية» التعريفات ٢٨٤. وانظر : الرد على المنطقيين ص١٣٠ ، ١٧٩ ، ضياء النجوم ص٥٣ ، ضوابط المعرفة ص٣٣٩ .

(٤) ـ في (ط): «أن لها ما هيات».

(٥) ـ في (ب): «الحجر والشجر».

(٦) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «لا يمكن لنا».

(٧) ـ جاء في المطبوعة بين كلمة «الذهن» وبين كلمة «كما» الآتية، ما يلي: (لا وجود للكليات في الخارج إلا في الذهن)، وواضح أن هذه العبارة مكررة، لا معنى لها.

(٨) ـ هذا هو الكلي الطبيعي، وجمهور المناطقة يرون أنه موجود لأنه جزء الموجود، وجزء الموجود موجود. انظر : المنطق للمظفر ص٨٦ ، كتاب الصفدية ١/٣٠٣ ، ٢/٢٧٧.

(٩) ـ ما بين القوسين مثبت من (ط) فقط.

شخصيًا وموجوداً خارجيًا مكابرة لبديهة العقل الحاكمة بانتفائه في الخارج، وكادعائهم أن الوجود (المطلق ـ مع أنهم جعلوه)[١] واحداً شخصيًا[٢] ـ منبسطٌ في المظاهر متكرر عليها بلا مخالطة، متكثر في النواظر بلا انقسام، فإن ذلك أيضًا باطل[٣] ببديهة الأفهام[٤]، لأن انبساط الشيء ـ من حيث الذات ـ في الأشياء لايكون إلا بانقسامه إليها انقسام الكلي إلى الجزئيات. فلو كان الوجود المطلق واحداً شخصيًا وواجبًا[٥]، لامتنع أن ينقسم فيمتنع انبساطه، وأما انبساط فيضه على الأشياء فليس انبساط الواجب إذ فيض الواجب ليس ذات الواجب. وكذلك تكرر[٦] الواحد بالشخص[٧] على الأشياء إنما يكون بحصولاته المتعاقبة عليها، وذلك لايمكن إلا بتميزاتها[٨] المتعاقبة وذلك هو المخالطة، فتكرر الواحد بالشخص على الأشخاص من غير مخالطة لها باطل أيضًا ببديهة الأفهام[٩]، وكذا تكثر

---

(١) ـ ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) ـ في (ب): «واحدٌ شخصي».

(٣) ـ في (ق): «محال باطل».

(٤) ـ في (ب): «العقل» بدل «الأفهام».

(٥) ـ في (ط): «أو واجباً».

(٦) ـ في (ق): «وكذا تكر».

(٧) ـ في (ط): «الشخصي».

(٨) ـ في (ط): «بتحيزاتها».

(٩) ـ مراده أن تكرر واجب الوجود الذي هو الوجود المشخص عندهم، لا يكون إلا بمخالطة الواجب للأشياء، فمن زعم أنه من الممكن تكرر الواحد بالشخص على الأشياء من دون مخالطة لها، فقد قال بالمحال. إذاً يلزم من التكرر حصول المخالطة، ومعلوم أن الأشياء التي يتكرر عليها واجب الوجود متميزة، فيلزم منه تكثر الوجود لا وحدته الشخصية.

الشيء في النواظر (لايكون إلا بانقسامه إلى الأجزاء أو الجزئيات[(١)] ، فالتكثر في النواظر)[(٢)] بدون الانقسام باطل[(٣)] أيضًا ببديهة الأفهام. على أن الوجود المطلق لو كان واحداً شخصيًا، وهو وجود الكائنات، لزم أن لايكون للواجب تأثير في الممكنات أصلاً فلايكون خالق الأرض والسماوات ومابينهما من الكائنات إذ لاتأثير له حينئذ في وجودها لأنه عين الواجب[(٤)] عندهم. ومن البين امتناع تأثير الشيء في نفسه[(٥)] ولا في ماهياتها أيضًا، لأن الماهيات عند الفلاسفة والمتفلسفة الوجودية غير مجعولة بجعل الجاعل[(٦)] وذلك[(٧)] باطل قطعًا لكونه تعطيلاً للصانع، وللزم[(٨)] أيضًا امتناع اشتقاق الموجود من الوجود أيضًا لأن الصفة إنما

---

(١) ـ يفرق المناطقة بين الجزء والجزئي، والكل والكلي، وبناء على هذا الاختلاف تتباين الأحكام المتعلقة بكل واحد من هذه المصطلحات. فالجزء: ما تركب منه ومن غيره كل. والكل: ما تركب من جزئين فأكثر. والجزئي : ما كان معناه لا يقبل في الذهن الاشتراك. والكلي: مالا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه. ضوابط المعرفة ٣٧ـ ٣٨. وانظر: الرد على المنطقيين ١٢٦، تحرير القواعد المنطقية ٦١ وما بعدها. التعريفات ١٠٢، ١٠٣، ٢٣٨، ٢٣٩، التوقيف على مهمات التعاريف ٢٤١، ٢٤٢، ٦٠٩. الكليات ٤/ ٨٠.

(٢) ـ ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٣) ـ في (ط) «بط».

(٤) ـ في (ق): «الواجب».

(٥) ـ لأنه باعتباره مؤثراً يجب أن يكون متقدماً في الزمان، وباعتباره متأثراً يجب أن يكون متأخراً في الزمان، فتأثير الشيء في نفسه يلزم منه أن يكون الشيء متقدماً لا متقدماً في آنٍ واحد وهذا هو اجتماع النقيضين.

(٦) ـ حول هذا القول ومناقشته وآراء المذاهب فيه انظر: درء تعارض العقل والنقل ٨١/١٠، المواقف ص ٦٢، شرح المقاصد ٤٢٧/١، شرح المواقف ٣٣٨/١.

(٧) ـ اسم الاشارة يعود على عدم التأثير.

(٨) ـ قوله «للزم» معطوف على قوله «لزم» السابقة، .

تشتق من المعاني القائمة بالذات لا[١] من الذات فلو كان الوجود[٢] هو الواجب لكان ذاتًا قائمًا بنفسه لامعنى قائمًا بالغير صفة له، وللزم أيضًا امتناع تثنية الوجود وجمعه لأنه حينئذ يكون لفظ الوجود علمًا لذات الواجب ككلمة الجلالة، ولاخفاء في امتناع تثنية كلمة الجلالة وجمعها. ولما صح اشتقاق الموجود والتثنية والجمع للوجود لغة وعرفًا وشرعًا، علم أن[٣] القول بأن الله[٤] تعالى هو الوجود باطل قطعًا[٥]، وللزم أيضًا اتحاد الواجب بالممكنات من حيث الذات، أي من حيث الوجود الخارجي لما تقرر من أن الوجود متحد بالماهية من حيث الذات مغاير لها من حيث المفهوم[٦] بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، ولاخفاء في أن

---

(١) ـ سقطت (لا) من (ب).

(٢) ـ في (ب): «الموجود».

(٣) ـ في (ب): «بأن».

(٤) ـ في (ز) بدل «بأن الله»: «بالله».

(٥) ـ مراده مما سبق: لو كان الله هو الوجود لامتنع إشتقاق الموجود منه، ولامتنع أيضاً، تثنية الوجود، لكن التالي باطل. دليل الملازمة أن لفظ الجلالة لما كان علماً على الذات امتنعت تثنيته وجمعه، فلو كان الوجود علماً على الذات لامتنع كذلك تثنيته وجمعه كلفظ الجلالة. وأما دليل بطلان التالي، هو قول المصنف «ولما صح اشتقاق الموجود..... قطعاً».

(٦) ـ مذهب الأشعري أن الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن، لأنه لو كان الوجود زائداً على الماهية كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة وكانت معدومة، فيلزم حينئذ من إنضمام الوجود إليها وقيامه بها اتصاف العدم الذي هو الماهية بالوجود وأنه تناقض. شرح المواقف، بتصرف يسير ١/٢٥٦-٢٥٧.

وانظر: منطق المشرقين ص٣٩، تهافت الفلاسفة ص١٩٠ الرد على المنطقين ص٦٤، المعجم الفلسفي ٢/٥٥٨.

اتحاد الواجب بالممكن - ولو كان واحداً - محال وكفر وضلال[١] فما ظنك بالقول باتحاده[٢] بجميع الكائنات. وللزم أيضًا ارتفاع التعدد المحسوس عن ذوات[٣] الممكنات وعن صفاتها المتماثلة والمتضادة ؛ لأن وحدة الوجود بالشخص تستلزم وحدة مايتحد[٤] به الشخص وإلا يلزم اتحاد الواحد بالشخص بأمور متعددة وإنه محال[٥].

ولايخفى أن القول بارتفاع التعدد المحسوس عن ذوات الموجودات وصفاتها سفسطة[٦] يشهد[٧] ببطلانها[٨] كائنات الأرض والسماوات. وأما[٩] ادعاؤهم[١٠] انتفاء مايحكم الحس وضرورة العقل بثبوته فكادعائهم انتفاء[١١] تكثر

---

(١) ـ في هامش (ز) جاء مصححاً كالآتي: «والقول به كفر وضلال».

(٢) ـ في (ب): «باتحاد».

(٣) ـ في (ز): «ذلك» بدل «ذوات».

(٤) ـ في (ز): «يتجدد».

(٥) ـ لو كان الوجود المطلق واحداً بالشخص للزم اتحاد الواحد بالشخص بالمتعدد بالشخص، لكن التالي باطل. لأن المتحد بالأول من المتعدد غير المتحد بالثاني من المتعدد، وقد فرض واحداً، فيكون واحدا لا واحدا، وهذا تناقض.

(٦) ـ مراده من الإلزام الأخير لأصحابِ وحدة الوجود ما يلي: إن قلتم بأنه لا تعدد بالشخص قلنا لكم هذه سفسطة لأن التعدد بالشخص بدهي. وإن قلتم بأنه كلٌ واحدٌ مع التعدد بالشخص قلنا هو باطل، لأنه يلزم منه أن الواحد بالشخص يتحد بأمور متعددة وهو باطل.

(٧) ـ سقطت من (ب).

(٨) ـ في (ب): «بطلانها».

(٩) ـ قوله: «وأما» معطوفة على قوله: «وأما ادعاؤهم» السابقة ص٦٠

(١٠) ـ في (ط)، (ز): «ادعائهم».

(١١) ـ سقطت من (ق).

الوجودات[١] بالذات وانتفاء تحقق الموجودات[٢] بادعائهم أن أعيان الأكوان يعنون بها الموجودات الخارجية أعيان ثابتة في علم الله تعالى لا في الخارج بل هي في الخارج خيال وسراب[٣] فإن ذلك مع أنه سفسطة باطلة[٤] هو مذهب السوفسطائية مستلزم لهدم دين الإسلام وبطلان الشرايع والأحكام على ماسنبينه[٥] في أثناء الكلام.

وأما إلحادهم في آيات الله تعالى فلأنه يلزم من القول بأن الله تعالى هو وجود الكائنات أن لايكون خالق الأرض والسماوات وما بينهما من الكائنات لما مر[٦]، ويلزم من القول بكون أعيان الأكوان خيالاً وسرابًا لاحقيقة لها في الخارج

---

(١) ـ في (ب): «الموجودات».

(٢) ـ في (ط): «الوجودات».

(٣) ـ الوجود عند ابن عربي ينقسم إلى شقين: حقيقي وخيالي. والوجود الحقيقي هو الله، والخيالي كل ما سواه. وهو يصرح في أكثر من موضع، أن الموجودات الخارجية خيال. قال في فصوص الحكم: «... فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال. أي خيل لك أنه أمرٌ زائد قائم بنفسه خارج عن الحق، وليس كذلك في نفس الأمر... فاعلم أنك خيال، وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا: خيال. فالوجود كله خيال في خيال» جـ١ ص١٠٣ـ١٠٤.وانظر: الفصوص: ٩٩/١، ١٠٥،٧٧،٧٤/٢. ولابن عربي تصور خاص للخيال يرتبط ارتباطاً مباشراً بنظرته للكون والله، كما للخيال في مذهبه وظيفه معرفية تتصل بالكشف والإدراك. انظر: بحث الدكتورة سعاد الحكيم عن الخيال عند ابن عربي في معجمها الصوفي ص٤٤٩، وللدكتور محمود قاسم دراسة موسعة بعنوان: «الخيال في مذهب محي الدين ابن عربي».

(٤) ـ في (ط): «باطلة الكل»، وفي (ب): «باطلة كل».

(٥) ـ في (ق)، (ز): «بينته».

(٦) ـ انظر التعليق ص٦٢.

أن لايكون للملائكة ورسلهم[١] ولا للأنبياء وأممهم ولا لشرائعهم ومللهم[٢] ولا للجنة والنار ولا للإبشار[٣] والإنذار[٤]، ولا للكتاب والحساب، ولا للثواب والعقاب تحقق في الخارج بل كلها خيال وسراب ﴿قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب﴾[٥].

وأما[٦] إنكارهم لما أطبق عليه العقلاء فلأن العقلاء قد أطبقوا على أن حقيقة الله تعالى غير مدركه بالعقول؛ كيف وقد روى عن الأصفياء أنهم قالوا: «ماعرفناك حق معرفتك» وليس ذلك إلا للاستحالة[٧] عند المحققين ولعدم الوقوع[٨] مع الإمكان عند الآخرين[٩] وعلى أنه تعالى موجود في الخارج مبدأ للمكنات موثر في وجوداتها الحادثة واحد حقيقي لاتكثر فيه أصلاً لابحسب

---

(١) ـ في (ط): «ورسل هم».

(٢) ـ في (ق): «ولملهم»، ومكانها فراغ في (ب).

(٣) ـ في (ق) «للاشارة».

(٤) ـ في (ب): «ولا للإنذار».

(٥) ـ سورة الرعد، الآية (٤٣).

(٦) ـ «أما» معطوفة على قوله: «أما ادعاؤهم» السابقة في ص٦٤ .

(٧) ـ في (ز): «لاستحالة».

(٨) ـ في (ز): «وقوع».

(٩) ـ يفرق المصنف بين المحققين وغيرهم، إتفق الفريقان على عدم تصور معرفة الله بالكنه، مع استحالة الوقوع عند المحققين، وإمكان الوقوع عند غيرهم. قال العضد الايجي: «ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر، وعليه جمهور المحققين، وقد خالف فيه كثير من المتكلمين» المواقف ص٣١٠ـ ٣١١. والصواب ماعليه جمهور المحققين من استحالة إدراك حقيقة ذات الله سبحانه .

الأجزاء الذهنية[(١)] ولا الخارجية[(٢)] ولابالجزئيات[(٣)] وعلى أن الوجود المطلق أعرف الأشياء[(٤)] معدود[(٥)] في ثواني المعقولات لا وجود له في الخارج مشترك[(٦)] بين الموجودات[(٧)] مقول عليها بالتشكيك[(٨)] وله جزئيات كثيرة لاتكاد[(٩)]

---

(١) ـ أي ليس له جنس وفصل.

(٢) ـ كالذراع والعين.... الخ.

(٣) ـ أي أنه ليس كلياً يطلق على جزئياته، أي ليس كالإنسان الذي يطلق على زيد وخالد..... الخ.

(٤) ـ أي بديهي لا يحتاج إلى التعريف. وانظر: شرح المقاصد" ج١ ص٣٣٩ وما بعدها، وقارنه به.

(٥) ـ في (ط): «معدودة».

(٦) ـ المشترك: هو «اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقاً متساوياً كالعين تطلق على العين الباصرة، وينبوع الماء وقرص الشمس وهذه مختلفة الحدود والحقائق» معيار العلم ص٥٢. ففي الاشتراك يتحد اللفظ ويتعدد المعنى، على عكس الترادف. ضوابط المعرفة ص٥٣. وانظر: عيون الحكمة ص٢٠، المنطق عند الفارابي ١٤١/١، التعريفات ص٧٤، ضياء النجوم في توضيح سلم العلوم ص٤٠.

(٧) ـ في (ب): «الوجودات».

(٨) ـ الوجود المطلق من المشكك. و(المشكك): «هو الكلي الذي لم يتساوى صدقه على أفراده، بل كان حصوله في بعضها أولى، أو أقدم، أو أشد، من البعض الآخر، كالوجود، فإنه في الواجب أولى، وأقدم وأشد مما في الممكن». التعريفات ٢٧٦. وسبب هذه التسمية (المشكك) أن نسبة وجود المعنى في الأفراد تشكك الناظر فيها بين أمرين: هل هي متوافقة فيلحقها بالمتواطيء؟ أو هي مختلفة إختلافاً كلياً فيلحقها بالمشترك؟ فلما كان الناظر فيه يخيل إليه أنه يتردد بين المتواطيء والمشترك كان جديراً بأن يسمى مشككاً، إذ النسبة توقع بالتشكيك. ضوابط المعرفة ٥٢. وانظر: عيون الحكمة ص٢٠، معيار العلم ٥٣، التعريفات ص٢٧٦، حاشية الحفني على المطلع ص٢٢، ضياء النجوم في توضيح سلم العلوم ٣٨.

(٩) ـ سقطت من (ق).

تتناهى[١] وهي وجودات الأشياء ولا خفاء في أن الاعتبار العقلي المعدوم في الخارج المتكثر المنقسم إلى الجزئيات يمتنع أن يكون واجب الوجود وإله الكائنات[٢].

إذا تمهدت هذه المقدمات[٣] فنقول[٤]: ذهب جمع[٥] من المتفلسفة[٦] الذين لايعتد بهم لافي الملة[٧] ولا في الفلسفة، وقوم من المتصوفة إلى[٨] أن الله تعالى هو الوجود المطلق المنبسط[٩] في المظاهر[١٠] أي الوجود[١١] لابشرط شيء أي غير

---

(١) ـ في (ز): «تناها». والمتناهي هو كل ما دخل الوجود بالفعل.

(٢) ـ لأن المطلق لا وجود له في الخارج، والموجود في الخارج جزئياته، وأما الوجود المطلق فوجوده ذهني اعتباري فقط. فالإنسان المطلق لا وجود له، ولكن الموجود هو أفراده، وهذا رأي المناطقة في أن الكلى ثلاثة أقسام: المنطقي والعقلي والطبيعي، وأجمعوا على عدم وجود الأولين. وقالوا الكلي الطبيعي موجود لا بمعنى الاستقلال بل بمعنى وجود أشخاصه وأفراده.

انظر: كتاب الصفدية ٣٠٣/١ـ٣٠٨، درء تعارض العقل والنقل ٢٧٥/٦ـ ٢٧٦، ٢٧٧/٢ وما بعدها، شرح الخبيصي بحواشيه ص١٩٣ ومابعدها، الكليات ٨٠/٤ـ ٨٣، المنطق للمظفر ٨٦ـ٨٨.

(٣) ـ في (ط): «المقامات».

(٤) ـ قارن بين كلام المصنف وكلام شيخه التفتازاني في شرح المقاصد: ج١ ص٣٣٥ وما بعدها، حيث استفاد منه كثيراً فيما يأتي من مسائل فلسفية.

(٥) ـ في (ب): «جميع».

(٦) ـ في (ق): «المفلسفة».

(٧) ـ في (ب): «الملة والدين».

(٨) ـ سقطت «إلى» من (ق).

(٩) ـ في (ز): «المبسط».

(١٠) ـ في (ز): «الظاهر».

(١١) ـ سقطت كلمة «أي الوجود» من (ز).

مشروط بأن يكون كوجود الإنسان أو وجود الفرس ، متمسكين بالعقل والسمع، أما العقل[1] فلأنه[2] لايجوز أن يكون الواجب عدمًا ولا معدومًا وهو ظاهر، ولا الوجود البحت الخاص المخالف لوجود الممكن على ماذهب إليه الفلاسفة[3] من أن حقيقته[4] وجود خاص قائم بذاته عينًا وذهنًا من غير افتقار إلى فاعل يوجده أو محل يقوم به في العقل[5] ، وهو مخالف بالحقيقة للوجودات الخاصة - المختلفة بالحقائق - للممكنات مشارك لها[6] في كونه معروضًا[7] للوجود المطلق[8] الذي هو الكون لا[9] في الأعيان[10] ويعبرون عنه بالوجود البحت، وبشرط لا ، بمعنى[11] أنه

---

(١) - قارن ما يأتي بشرح المقاصد: ج ١ ص ٣٣٦.

(٢) - في (ب)، (ز): «فإنه».

(٣) - الفلاسفة يذهبون إلى أن وجود الواجب مخالف لوجود الممكن، ويسمون الوجود الواجب بالوجود البحت. لكن الوجود العام جزء من الوجود الخاص على قاعدة أن العام جزء من الخاص الداخل تحته. فالحيوان جزء من الإنسان، لأن الإنسان يتكون من الحيوانية والناطقية فيكون العام وهو الحيوان جزء من الخاص وهو الإنسان. والإنسان العام جزء من هذا الإنسان الذي هو زيد أو عمر... الخ لأن زيداً متحققة فيه ماهية الإنسان زائد المشخصات. انظر : شرح المقاصد ١/ ٣٣٠

(٤) - أي حقيقة واجب الوجود.

(٥) - يحتمل أن يكون الجار والمجرور متعلقاً بقوله «من غير افتقار»: أي أن وجود الواجب قائم بذاته من غير افتقار - في العقل - إلى فاعل يوجده، أو محل يقوم به. والأولى أن يكون متعلقاً بقوله «يقوم».

(٦) - في (ز): «بها».

(٧) - هكذا في جميع النسخ ، والصواب أن يقال «عارضًا» لأن الوجود المقيد عارض للوجود المطلق ، والأخير معروض المقيد . انظر : شرح المقاصد ٣٣٦/١ حيث ذكر السعد كلامًا يقارب هذا الكلام في اللفظ والمعنى ، ولا يبعد أن يكون البخاري قد نقله عنه ؛ لأنه شيخه .
وانظر أيضًا : أشرف المقاصد ١٣٧/١ .

(٨) - لأن الوجود المطلق ينقسم إلى الواجب والممكن.

(٩) - سقطت من جميع النسخ كلمة «لا» عدا (ط).

(١٠) - لأن الكون لو كان في الأعيان لكان وجوداً خاصاً، لأن كل ما هو موجود بالفعل فهو متعين.

(١١) - قوله : «بمعنى أن لا يقوم بحقيقة ولو في العقل» يريد به رأي الصوفية وليس الفلاسفة ؛ لأن الفلاسفة يرون واجب الوجود تحقق من الخارج ، وهو أمر ظاهر، لكن نبهت إليه خشية الالتباس.

لايقوم بحقيقة[(١)] ولو في العقل[(٢)]، كما في وجود الممكنات لأن[(٣)] الوجود الخاص إن أخذ مع الوجود المطلق فمركب[(٤)] أو المجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد[(٥)] إلى المطلق[(٦)]، وكذا لايجوز أن يكون الواجب حقيقة موجودة على ماذهب إليه المتكلمون من أن حقيقة الواجب غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية[(٧)] كما في الممكنات لأن الواجب إن كان هو المجموع من[(٨)] الماهية والوجود لزم تركبه ولو في العقل وإن كان أحدهما لزم احتياجهما[(٩)] ضرورة احتياج الماهية في تحققها[(١٠)] إلى الوجود واحتياج[(١١)] الوجود بعروضه[(١٢)] إلى الماهية، وإذا امتنع كون الواجب العدم والمعدوم والوجود

---

(١) ـ في (ب): «بحقيقته».

(٢) ـ لأنه لو قام بحقيقة ولو في العقل لأصبح خاصاً.

(٣) التعليل للصوفية الوجودية، وليس للفلاسفة، بمعنى أنه من اعتراضات الصوفية الوجودية على مذهب الفلاسفة في وجود الله تعالى، وإلزامهم بتلك اللوازم التي يرونها باطلة، لكونها تستلزم التركيب والحاجة.

(٤) ـ لأنه يتركب من المطلق والمقيد، أو من العام والخاص، انظر: شرح المقاصد: ج١ ص٣٣٦.

(٥) ـ في (ز): «القيد».

(٦) ـ قارن بشرح المقاصد: ج١ ص ٣٣٦.

(٧) ـ مراده: العقل لا يدرك كنه الواجب. وذات الواجب مقتضية بذاتها لوجودها، أي أن الواجب موجود بذاته. الواجب بحسب المفهوم كلي، ومفهوم الكلي غير مفهوم الجزئي لأن الكلي مالايمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه. والجزئي ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه والواجب بعد دليل التوحيد يصبح جزئياً فتكون ذاته غير مخالفة لهويته. ولو لم يكن مفهوم الواجب كلياً لما احتجنا إلى دليل التوحيد.

(٨) ـ سقطت كلمة «من» من (ز).

(٩) ـ في (ط): «احتياجه».

(١٠) ـ في (ب): «تحقيقها».

(١١) ـ في (ز): «لاحتياج».

(١٢) ـ في (ب): «بمعروضه».

الخاص والحقيقة الموجودة تعين أنه الوجود[١] المطلق.

وجوابه: أما من جهة المتكلمين القائلين بأن الواجب[٢] هو[٣] الذات المعروض أي المقتضية للوجود فهو أن الواجب هو الذات دون الذات والوجود[٤] فلا يلزم التركيب[٥] وأن القادح في وجوب الوجود افتقار الذات إلى غيره في[٦] إعطاء الوجود له وافتقار الوجود إلى غير الذات في حصوله للذات لا افتقار[٧] الوجود إلى تلك الذات لأن معنى واجب الوجود هو[٨] الذي تقتضي ذاته وجوده[٩]، وأما من[١٠] جهة الفلاسفة القائلين بأن الواجب هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق فإن[١١] الواجب هو المعروض والمطلق هو المفتقر إلى المقيد[١٢] في الوجود

---

(١) ـ في (ب): «وجود».

(٢) ـ سقطت من (ب).

(٣) ـ زيادة من (ط).

(٤) ـ سقطت كلمة «والوجود» من (ق)، وفي (ز): «الوجود» بلا حرف العطف.

(٥) ـ في (ب): «التركب».

(٦) ـ في (ق): «من».

(٧) ـ في (ق): «لافتقار».

(٨) ـ في (ز): «هذا».

(٩) ـ فيكون غير محتاج إلى الغير، فبطل بهذا إلزام أصحاب الوحدة للمتكلمين بأنه يلزم احتياج الواجب لغيره.

(١٠) ـ جميع النسخ عدا (ط): «عن»، وقارن ما أورده المصنف من جهة الفلاسفة بشرح المقاصد: ج١ ص٣٣٦، ٣٣٧.

(١١) ـ في (ط): «فبان».

(١٢) ـ في (ط): «القيد».

دون العكس[١] . نعم إذا كان العام ذاتيًا للخاص يفتقر الخاص إليه في تعقله[٢] . أما إذا كان عارضًا للوجودات الخاصة للواجب والممكنات[٣] فلا[٤] ، وقد صرحوا بأن الوجودات[٥] الخاصة[٦] كلها حصص[٧] مختلفة[٨] وحقائق متكثرة بأنفسها لا بمجرد عارض الإضافة[٩] إلى[١٠] الوجود[١١] المطلق لتكون متماثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول[١٢] ليكون الوجود المطلق جنسًا لها بل هو عارض لازم لها كنور

---

(١) ـ مراده: ان المعروض وهو الواجب غير محتاج وأما المحتاج فهو العارض الذي هو المطلق لأن العارض هو المحتاج إلى المعروض ليقوم به. أي أن الوجود المطلق يحتاج إلى الوجود الخاص ليقيده. دون العكس أي الخاص لايحتاج إلى المطلق.

(٢) ـ في (ط)، (ز): «تعلقه»، ومعنى الكلام: احتياج الكل إلى الجزء كالحيوان الذي هو جزء من الإنسان فإن الإنسان الذي هو كلٌ لا يتحقق إلا بتحقق جميع أجزائه وهي هنا الحيوان والناطق. وينعدم بانعدام جزء من أجزائه ولكن الوجود المطلق ليس ذاتياً للوجود الخاص.

(٣) ـ في (ز): «الممكنات» بدون حرف العطف.

(٤) ـ كالوجود المطلق الذي يعرض للوجود الخاص، وبهذا يبطل ما قالوه.

(٥) ـ في (ط): «وجودات».

(٦) ـ في (ز): «الخاص».

(٧) ـ في (ز): «خصص».

(٨) ـ قارن هذا وما يليه بشرح المقاصد: ج١ ص ٣٣٢، ٣٣٣.

(٩) ـ في (ط): «الإفاضة، وفي (ز)، (ق): «الاضافات».

(١٠) ـ في (ط)، (ق)، (ز): «كما» بدل «إلى».

(١١) ـ في (ط)، (ق)، (ز): «في الوجود».

(١٢) ـ أي ولا بمجرد الفصول، وهو جمع «فصل» وهو: كلي يقال على الشيء في جواب : أي شيء هو في ذاته . انظر : عيون الحكمة ص٢ ، تحرير القواعد المنطقية ص٥٤ ، التعريفات ص٢١٤، شرح الغرة في المنطق ، للصفوي ص١٤٣ ، ضوابط المعرفة ص٤٠، ٤٦ .

الشمس ونور السراج فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم[(١)] مشتركان في عارض النور إلا أنه لما لم يكن لكل وجود خاص[(٢)] اسم خاص كما في أقسام الممكن[(٣)] وأقسام العرض[(٤)] وغير ذلك توهم أن كثرة الوجودات وكونها حصة حصة[(٥)] إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهية المعروضة لها كبياض[(٦)] هذا الثلج وذاك، ونور هذا السراج وذاك ، وليس كذلك ، فاشتراك الوجودات[(٧)] الخاصة للواجب والممكنات في[(٨)] مفهوم[(٩)] الكون أي الوجود المطلق،اشتراك المعروضات في أمر خارجي غير مقوم[(١٠)] فلا يكون الوجود الخاص مفتقراً إليه ، لا في الخارج ولا في العقل.

---

(١) ـ في (ز): «والهوازم».

(٢) ـ زيادة من (ط).

(٣) ـ في (ز): «الممكنات». والممكن بالذات : ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئًا من الوجود والعدم كالعالم. وينقسم الممكن إلى قسمين :

الممكنة العامة : التي حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة من الجانب المخالف للحكم .

والممكنة الخاصة : التي حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن جانبي الإيجاب والسلب .

انظر : معيار العلم ص ٢٤٩، التعريفات ص ٢٩٦ ، التوقيف على مهمات التعاريف ص٦٧٧.

(٤) ـ العرض: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي محل، يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحل ويقوم به.-والأعراض على نوعين: قار الذات، وهو الذي تجتمع أجزاؤه في الوجود، كالبياض والسواد، وغير قار الذات، وهو الذي لا تجتمع أجزاؤه في الوجود، كالحركة والسكون. التعريفات ص١٩٢ ، التوقيف على مهمات التعاريف ص٥١٠ .

(٥) ـ سقطت من جميع النسخ عدا (ط) إحدى كلمتي «حصة».

(٦) ـ في (ز): «البياض» بدل «كبياض».

(٧) ـ في (ق): «وجودات».

(٨) ـ سقطت كلمة «في» من (ب).

(٩) ـ في (ب): «المفهوم».

(١٠) ـ في (ز): «مفهوم» وجاءت مصححة في الهامش.

ورد المتكلمون ماذهب إليه الفلاسفة بأنا[(١)] بعدما تصورنا الوجود الخاص المعروض المجرد[(٢)] نطلب[(٣)] وجوده في الأعيان فيكون وجوده زائداً على حقيقته.

وأما استدلالهم بالسمع[(٤)] فبقوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾[(٥)]، وقوله تعالى: ﴿ولا أدنى من ذلك ولا أكثر[(٦)] إلا هو معهم[(٧)]﴾[(٨)] وجوابه أن[(٩)] المراد بالمعية هنا ما أجمع عليه المفسرون المعية بالعلم لا بنفس الذات[(١٠)] لاستحالة كون الذات الواحد في آن واحد[(١١)] في كل مكان، ويلزم على هذا التقدير أن يكون قوله تعالى لموسى ﴿إنني معكما أسمع وأرى﴾[(١٢)] وقوله تعالى: ﴿إذ يقول لصاحبه لاتحزن إن الله معنا﴾[(١٣)]، وقوله تعالى: ﴿إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون﴾[(١٤)] مناقضاً لقوله تعالى: ﴿وهو معكم

---

(١) ـ في (ز): «بأن».

(٢) ـ أي المجرد عن الكون والتحقق الخارجي .

(٣) ـ في (ز): «بطلب».

(٤) ـ أي الصوفية الوجودية، وأما معطوفة على قوله: «أما العقل» السابق ذكره.

(٥) ـ سورة الحديد، الآية (٤).

(٦) ـ في (ب): «ولا أكبر».

(٧) ـ في (ز): «معكم».

(٨) ـ سورة المجادلة، الآية (٧).

(٩) ـ سقطت من (ب)، (ز).

(١٠) ـ انظر أقوال المفسرين في هذه المسألة: تفسير الطبري١٢/٢٨، تفسير ابن كثير٦٧/٨ ، تفسير البغوي٣٠٧/٤ ، تفسر القرطبي ٢٩٠/١٧، زاد المسير ١٨٧/٨ ، ١٨٨، تفسر النسفي ٤٩١/٣ ، نظم الدرر ٣٦٤/١٩ ، الدر المنثور ٧٩/٨، روح المعاني ٢٤/٢٨ .

(١١) ـ سقطت كلمة «واحد» من جميع النسخ عدا (ط).

(١٢) ـ سورة طه الآية (٤٦).

(١٣) ـ سورة التوبة الآية (٤٠).

(١٤) ـ سورة النحل الآية (١٢٨).

أينما كنتم﴾[١] وقوله تعالى: ﴿إلا هو معهم أينما كانوا﴾[٢] لأن معنى الآية الأولى على مايقتضيه المقام أنه تعالى مع موسى وهارون لا مع فرعون وملئه وأنه تعالى مع النبي ﷺ وأبي بكر رضي الله عنه لا مع أبي جهل[٣] وغيره من أعدائه، وأنه تعالى مع الذين اتقوا والذين هم محسنون دون الظالمين المفسدين.فلو كان معنى الآية بذاته في كل مكان لتناقض . وقد أجمع[٤] المتكلمون والفلاسفة على بطلان ماذهب إليه الوجودية من أن الله تعالى هو الوجود المطلق، لكن الوجودية يكذبون على الفلاسفة ويقولون إن الفلاسفة يرمزون في[٥] عدة مواضع من كلامهم إلى[٦] أن الله تعالى هو الوجود المطلق، منها[٧] قولهم؛ الواجب هو الوجود البحت، والوجود بشرط لا، أي الوجود الصرف الذي لاتقيد[٨] فيه أصلاً . وجوابه[٩] إن[١٠] تصريحهم[١١] بأن الواجب هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لوجود الممكنات ، ينادي بأن مرادهم من الوجود البحت[١٢] وبشرط لا، هو الوجود[١٣] القائم بذاته ، الغير المفتقر[١٤] إلى[١٥]

---

(١) ـ سورة الحديد الآية (٤).

(٢) ـ سورة المجادلة، الآية (٧).

(٣) ـ في (ب): «أبو جهل».

(٤) ـ في (ق): «اجتمع».

(٥) ـ سقطت «في» من (ب)، وفي (ز): «على» بدل «في».

(٦) ـ سقطت كلمة «إلى» من (ق)، (ز).

(٧) ـ قارن ما يأتي من كلام المصنف بشرح المقاصد: ح١. ص٣٣٧، إذ استفاد منه كثيراً.

(٨) ـ في (ط): «تقيد».

(٩) ـ سقطت من (ب).

(١٠) ـ سقطت من (ق)، وفي (ب): «أنه».

(١١) ـ في (ب): «بتصريحهم».

(١٢) ـ سقطت من (ق).

(١٣) ـ سقطت من (ق).

(١٤) ـ هكذا في جميع النسخ، والصواب أن يقال: «غير المفتقر.....».

(١٥) ـ في (ز): «أي» بدل «إلى».

حقيقة[١] يقوم[٢] بها، كافتقار وجود الممكنات إليها دون الوجود المطلق[٣].

ومنها قولهم: الوجود خير[٤] محض لأن الشر[٥] في ماهيته[٦] عدم وجود كالعمى والجهل أو عدم كمال موجود كفقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها بواسطة البرد[٧]. وجوابه: أنه لايلزم من كون الوجود خيراً محضًا أن يكون واجبًا[٨]، إذ ليس ذلك من اللوازم[٩] المساوية للواجب.

---

(١) ـ في (ق): «حقيقية».

(٢) ـ في (ط): «تقوم».

(٣) قال ابن سينا في الشفا: « وليس معنى قولي: إنه «أي واجب الوجود) مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه أنه الوجود المطلق المشترك فيه، إن كان موجود هذه صفته، فإن ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب، بل الموجود لا بشرط الايجاب، أعني في الأول أنه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب، وهذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة، فلهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء، وذلك لا يحمل على كل ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهناك زيادة ».
الشفاء ـ الإلهيات: ص ٣٤٧، وكلام ابن سينا يصدق تكذيب المصنف بكذب الصوفية الوجودية على الفلاسفة.

(٤) ـ في (ز): «غير».

(٥) ـ في (ز): «الشرع».

(٦) ـ في (ط): «ماهية»، وفي شرح المقاصد ج١ ص٣٣٧: «نفسه» بدل «ماهيته».

(٧) ـ سقطت من (ق).

(٨) ـ كون الفلاسفة يذهبون إلى أن واجب الوجود خيرُ محض لا يعني أنهم يرون عدم وجود الممكنات في ذاتها؛ لأنهم وإن أثبتوا الخيرية المحضة لواجب الوجود، إلا أنهم لم ينفوا الخيرية الإضافية عن الموجودات الممكنة، ليتوصل بذلك إلى نفيها كما فعل صوفية وحدة الوجود. يقول ابن سينا: « لأن ممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضًا؛ لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته، فذاته تحتمل العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئًا من الشر والنقص» الشفاء ـ الإلهيات ص ٣٥٥ ـ ٥٥٦.
وكلام ابن سينا هذا لا يفيد وحدة الوجود بل يفيد تحقق وجود الممكن.

(٩) ـ في (ز): «اللازم».

ومنها قولهم[١]: الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل، أما الضد فلأنه يقال عند الجمهور لموجود مساو في القوة[٢] لموجود آخر ممانع له، والوجود وإنْ فرض موجوداً بمعنى المفروضية للوجود فلا يتصور أن يمانعه شيء من الموجودات. وعند الخاصة لما[٣] يشارك شيئًا آخر في[٤] الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه، والموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك في الوجود؛ إذ لا تقوم للشيء[٥] بدونه. وأما المثل فلأنه الذات المشاركة غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات، إذ الذات ما يتصف بالوجود والعدم، والوجود[٦] من حيث أنه وجود لا[٧] يتصف بأحدهما، فلا يرد أن الوجود يعرض له الوجود[٨] في العقل فيكون ذاتًا لأنه حينئذ يكون[٩] ثبوته بهذا الاعتبار موجوداً[١٠] لا وجوداً وهذا لا ينافي كونه ليس بذات من حيث أنه وجود.

وجوابه: إنه[١١] لايلزم من عدم الضد والمثل للوجود أن يكون الوجود واجبًا،

---

(١) ـ انظر شرح المقاصد: ج ١ ص٣٣٧، ٣٣٨.

(٢) ـ في (ب): «عن».

(٣) ـ في (ط): «لا» بدل «لما».

(٤) ـ في (ز): «به في».

(٥) ـ في (ز)، (ق): «إذ لا يقوم الشيء»، وفي (ب): »إذ لا تقوم الشيء».

(٦) ـ في (ب): «والوجود يعرض» بزيادة كلمة «يعرض».

(٧) ـ في (ب): «ولا».

(٨) ـ سقطت من (ق).

(٩) ـ في (ط): «يكون ثبوته».

(١٠) ـ في (ز): «يكون موجوداً».

(١١) ـ سقطت من (ز).

فإن كثيراً من الممكنات لا ضد لها وكذلك[١] لا مثل لها بالمعنى المذكور فإن كل جنس من الأجناس لا يشاركه شيء آخر في تمام حقيقته[٢] فلا مثل له مع أنه ممكن قطعًا على أن ما ذكروه في بيان انتفاء[٣] المثل ممنوع إذ لا يلزم من عدم اتصاف الوجود من حيث أنه وجود بالوجود والعدم أن لا يكون ذاتًا وإلا لوجب أن[٤] لا يكون شيء من الأشياء ذاتًا فإن جميع الماهيات من حيث إنها ماهيات لا تتصف[٥] بالوجود والعدم.

ومنها قولهم[٦] : الوجود ليس له جنس، إذ لا مفهوم أعم منه ، فيكون جنسًا له ولا فصل؛ لأنه بسيط، وإلا فأجزاءه إن كانت وجوداً أو موجوداً لزم تقدم الشيء[٧] على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزأ على الكل في الخارج ، إن كان التركب[٨] خارجيًا وفي الذهن[٩] إن كان ذهنيًا، وإن كان عدمًا أو معدومًا لزم تقدم الشيء بنقيضه وكلاهما محالان، فثبت أن ما لا[١٠] جزأ له عينًا ولا ذهنًا يكون واجبًا.

وجوابه: أنه لا يلزم من كون الشيء بسيطًا لا جزأ له ، أن يكون واجبًا ، على أن ماذكروه في بيان بساطته من أن أجزاءه لو كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ممنوع ، وإنما يلزم أن لو كان الوجود المطلق الذي فرض فيه[١١] التركب[١٢]

---

(١) ـ في (ط): «وكذا».

(٢) ـ في (ق): «ماهيته».

(٣) ـ في (ط): «امتناع انتفاء».

(٤) ـ سقطت «أن» من (ز).

(٥) ـ في (ق): «لا يتصف».

(٦) ـ انظر شرح المقاصد: ج١ ص٣٣٨.

(٧) ـ سقطت من (ق).

(٨) ـ في (ق): «كانت التركيب»، وفي (ز): «كانت التركب».

(٩) ـ تكررت كلمة «في الذهن» في (ب).

(١٠) ـ سقطت «لا» من (ز).

(١١) ـ في (ب): «عليه» بدل «فيه».

(١٢) ـ في (ق)، (ب): «التركيب».

نفس ماهية الأجزاء أو مقومًا[١] لهـا، وهو ممنوع، لجواز أن يكون أجزاءه[٢] وجودات خاصة متخالفة[٣] بالحقيقة للوجود المطلق على ما صرحوا بذلك في الوجودات الخاصة للموجودات، ويحصل من مجموعها الوجود، كما أن أجزاء الإنسان أمور متخالفة بالحقيقة[٤] للإنسان ويحصل من مجموعها الإنسان على أن اللازم من الوجوه المذكورة على تقدير تسليم مقدماتها إنما هو اتصاف كل من الواجب والوجود بهذه المعاني، فيكون الحاصل أن الواجب متصف بهذه المعاني والوجود متصف بهذه المعاني ولا إنتاج من الموجبتين في الشكل[٥] الثاني، فإنه

---

(١) ـ في (ز): «مقدماً».

(٢) هكذا في جميع النسخ، والصواب «تكون».

(٣) ـ في (ب): «مخالفة».

(٤) ـ في جميع النسخ عدا (ق): «بالماهية بالحقيقة».

(٥) ـ يحد المنطق أشكال القياس تبعاً للحد الأوسط في مقدمتي القياس بالنسبة إلى الحدين الآخرين الأصغر والأكبر، وبمقتضى القسمة العقلية المستقصية يكون للقياس الاقتراني بقسميه الحملي والشرطي أربعة أشكال. ويريدون بالشكل: الهيئة الحاصلة من اجتماع مقدمتي القياس باعتبار الحد الأوسط عند الحدين الآخرين. والشكل الثاني: هو ما كان الحد الأوسط فيه محمولاً في الصغرى والكبرى معاً. مثاله: كل حديد معدن ولا شيء من الحيوان بمعدن. ينتج: لا شيء من الحديد بحيوان. ويشترط لانتاج هذا الشكل شرطان:

الأول: أن تختلف مقدمتاه في الكيف فتكون احداهما موجبة والأخرى سالبة. الثاني: أن تكون المقدمة لكبرى فيه كلية. وكل شكل من أشكال القياس الأربعة له ستة عشر ضرباً، ولكن بعد اشتراط هذين الشرطين لم يبق منتجاً إلا أربعة أضرب وهي:

١) موجبه كلية مع سالبه كلية. مثل: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحجر بحيوان. ينتج: لا شيء من الإنسان بحجر. س.ك.

٢) سالبة كلية مع موجبة كلية. مثل: لا واحد من المصري بأوربي، وكل فرنسي أوربي. ينتج: لا واحد من المصري بفرنسي. س ك.

٣) موجبة جزئية مع سالبة كلية. مثل: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من النبات بانسان. ينتج: بعض الحيوان ليس بنبات. س ج.

٤) سالبة جزئية مع موجبة كلية. مثل: بعض الجسم ليس بنام، وكل حيوان نام. ينتج: بعض الجسم ليس بحيوان. س ج.

ونلاحظ هنا أن هذا الشكل لم ينتج موجبة بل كان انتاجه دائماً سالباً وذلك لأن الشرط الأول في إنتاجه هو اختلاف المقدمتين في الكيف (الايجاب والسلبي) أي أن احدى مقدمتيه لابد أن تكون سالبة، والنتيجة دائماً تتبع الأخس، أي هي سالبة دائماً. فلم ينتج موجباً لا كلياً ولا جزئياً فبقي أن ينتج السالب كلياً أو جزئياً.

انظر: عيون الحكمة ص٦، شرح المقاصد ج١ ص٣٣٨، تحرير القواعد المنطقية ص١٤٣ـ١٤٥، البصائر النصيرية ص٨٤ـ٨٥، ضوابط المعرفة ١٤٧ـ٢٥٢، مذكرة في المنطق ص٥٠.

لو أنتج قولنا[١] كل إنسان حيوان وكل فرس حيوان ، لزم أن يكون الإنسان فرسًا وهو باطل، وتحقيقه أن لزوم هذه الأمور للوجود المطلق لا توجب[٢] كونه الواجب ما لم يتبين مساواتها للواجب، وما ذكروه من أنه لو ارتفع الوجود المطلق لارتفع كل وجود حتى الواجب ، فيمتنع ارتفاعه فيكون واجبًا ، فمغالطة[٣] من باب اشتباه ما بالغير بما بالذات إذ الوجوب[٤] إنما يلزم أن لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع[٥] ، بل لأن ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض أفراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب من العلية والعالمية[٦] وغير ذلك، فإن قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى الحمل عليه بالمواطأة[٧] مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم ، كيف وقد اتفق الفلاسفة على أن الوجود من الاعتبارات العقلية[٨] التي لا وجود لها في الخارج،

---

(١) ـ سقطت من (ز).

(٢) ـ في (ب)، (ط): «لا يوجب».

(٣) ـ فمغالطة جواب لقوله: «وما ذكروه».

(٤) ـ في (ب): «إذ الواجب».

(٥) ـ في (ق): «ممتنع».

(٦) ـ في (ط): «العلمية والعالمية»، وفي (ز): «والعلبة والعالية».

(٧) ـ المواطأة: وهي نسبة وجود معنى كلي في أفراده، وذلك حينما يكون وجوده في الأفراد متوافقاً غير متفاوت، نظراً إلى المفهوم الذي وضع له اللفظ الكلي.

مثل كلمة: (نقطة) فهذا لفظ كلي موضوع لما ليس له طول ولا عرض ولا عمق، ووجود هذا المعنى في جميع أفراده وجود متوافق لا تفاوت فيه، إذ كل نقطة فيها تمام هذا المعنى دون تفاوت.

انظر: عيون الحكمة ص٢٠، معيار العلم ص٥٢، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص٥٠، ايضاح المبهم من معاني السلم ص٨، ضوابط المعرفة ص٥١.

(٨) ـ في (ز): «الفعلية».

فكيف يتوهم أن الفلاسفة يرمزون كلامهم إلى أن الواجب هو الوجود المطلق، مع أنهم مصرحون أولاً: بأن الواجب هو الوجود البحت الخاص ، المعروض ، كالوجودات الخاصة للممكنات للوجود المطلق.

ثانيًا[١] : بأن الواجب متحقق في الخارج و الوجود[٢] المطلق اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج ؛ لأنه من المعقولات الثانية[٣] التي لا يحاذى[٤] بها أمرٌ في الخارج[٥] ، وكالكلية والجزئية والذاتية والعرضية لأنها أمور تلحق حقائق الأشياء بعد حصولها في الذهن، وليس في الخارج شيء[٦] هو الوجود والكلية والجزئية والذاتية والعرضية مثلاً ، وإنما الوجود في الخارج الإنسان والسواد مثلاً.

وثالثاً[٧] : بأن الوجود ينقسم إلي الواجب والممكن ؛ لأنه إن كان مفتقرا إلي سبب فممكن وإلا فواجب ، وإلى القديم والحادث، لأنه إن كان مسبوقاً[٨] بالغير وبالعدم فحادث، وإلا فقديم . ومن البين امتناع انقسام الواجب إلى الواجب والممكن والى القديم والحادث[٩] .

---

(١) ـ انظر شرح المقاصد: ج١ ص ص ٣٣٨ وما بعدها.

(٢) ـ في (ز): «الوجود» بلا حرف العطف.

(٣) ـ في (ز): «الثابتة.

(٤) ـ في (ق): «لا يحازي»، وفي (ز): «لا يجازى».

(٥) ـ في (ز): «خارج» وبدون حرف الجر «في».

(٦) ـ في (ب): «بشيء».

(٧) ـ في (ب): «والثالث».

(٨) ـ في (ز): «مسبوق».

(٩) ـ انظر شرح المقاصد: ج١ص٣٩، حيث استفاد المصنف منه.

ورابعًا: بأنه[١] يتكثر بتكثر[٢] الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية[٣] كوجود الانسان والفرس، والجنسية كوجود الحيوان.

وخامسًا[٤]: بأنه مقولٌ على الوجودات[٥] بالتشكيك، وجميع ذلك مستحيل في حق[٦] الواجب تعالى وتقدس . وحين اعترض على الوجودية بأن الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج ، وإنما وجوده في الذهن وقبل[٧] الأذهان معدوم محض ، وله[٨] أفراد كثيرة لا تكاد تتناهى ، وهو[٩] أعرف الأشياء والواجب موجود في الخارج غير معلوم بالكنه باعتراف الأصفياء، ولا مسبوق بالعدم، واحد لا تكثر فيه أصلاً لا بالأجزاء ولا بالجزئيات، غير مفتقر في الوجود إلى شيء من الكائنات، فلو كان الواجب هو الوجود المطلق لزم أن يكون الواجب كليًا مشتركًا بين الموجودات[١٠] مقولاً عليها بالتشكيك ، معدوداً في ثواني المعقولات، ويكون

---

(١) ـ بأنه: أي الوجود.

(٢) ـ في (ط)، (ق): «يتكثر» فقط،. وفي (ز)، (ب): «بتكثر» فقط، والمثبت هو الجمع بين اللفظين، ليصح المعنى، كما ورد ذلك في شرح المقاصد: ج١ ص٣٣٩.

(٣) ـ في (ب): «لنوعية» بلا حرف العطف.

(٤) ـ انظر شرح المقاصد: ج١ ص٣٣٩.

(٥) ـ في (ط): «الموجودات».

(٦) ـ سقطت من (ق).

(٧) ـ في (ق)، (ز): «قيل».

(٨) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «له».

(٩) ـ في (ط): «وهي».

(١٠) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «الوجودات».

حقيقة الواجب[١] من أجلى الضروريات لكون[٢] الوجود المطلق أظهر الأشياء بإجماع العقلاء، وأن يكون الواجب موجوداً في الذهن[٣] لا في الخارج، مفتقراً في الوجود الذهني إلى الأذهان وفي الوجود الخارجي إلى الأعيان وأن يكون له جزئيات كثيرة[٤] لا تكاد تتناهى وأن[٥] يكون معدومًا محضًا قبل وجود الأذهان، إذ لا وجود للمطلق إلا فيها، فإذن ليس للواجب عند الوجودية في الخارج سوى الوجود اللفظي والذهني لامتناع أن يكون للمطلق وجود[٦] عيني، وهم مصرحون بذلك ويقولون لا تعين لوجود الله تعالى في الخارج، بل وجوده هو[٧] وجود الكائنات[٨] على مثال الكلي الطبيعي الذي لا تحقق له في الخارج، إلا في ضمن الجزئيات ولذا[٩] يقولون كل[١٠] من عبد شيئًا من الممكنات فقد عبد الله تعالى، وكل من ادعى الألوهية فهو صادق[١١] في دعواه، فأولئك الذين لعنهم الله، تعالى. ويزعمون أن أعيان الأكوان أعيان ثابتة في علم الله تعالى لا في الخارج، وأن تعيناتها تعين

---

(١) ـ في (ط): «والواجب».

(٢) ـ في (ز): «لكونه».

(٣) ـ سقطت كلمة «الذهن» من (ق).

(٤) ـ في (ق): «وكثيرة»، وفي (ز): «كثير».

(٥) ـ في جميع النسخ (ق): «ويكون».

(٦) ـ في (ز): «ووجود».

(٧) ـ سقطت من (ب).

(٨) ـ في (ق)، (ز): «الممكنات»، وجاءت في هامش (ب) مصححة من الكائنات إلى الممكنات.

(٩) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «ولهذا».

(١٠) ـ في (ز): «كلا».

(١١) ـ سقطت كلمة «فهو صادق».

علمي لا تعين عيني [١] ، وينزهون [٢] الوجود المطلق عن الإطلاق ، أيضًا [٣] ، بناءً على أنه نوع قيد، ولا يشعرون أنهم بذلك يجعلونه أبعد في التحقيق [٤] الخارجي عن المطلق ، أيضًا، ولما [٥] رأوا [٦] أن جعل الواجب كليًا طبيعيًا ، غير موجود في الخارج، مفتقراً في الوجود الخارجي إلى الجزئيات شنيعٌ جداً، أراد [٧] المتحذلقون [٨] من شياطينهم أن يستروا تلك الشناعة الظاهرة بالمكابرة فكابروا، وقالوا: الوجود المطلق واحدٌ شخصي وموجود [٩] في الخارج، فاعترض عليهم.

أولاً: بأن الوجود المطلق لو كان واحداً شخصيًا هو الواجب، لكان لفظ الوجود ككلمة [١٠] الجلالة إسمًا لذات الله تعالى، لا كالإله اسمًا [١١] للمعبود، حتى يمكن تثنيته وجمعه لغةً [١٢] ، وإن كان يمتنع ذلك [١٣] عقلاً وشرعًا ، وحينئذ يجب أن يمتنع

---

(١) ـ في (ق): «عنتي».

(٢) ـ في (ب)، (ز): «ويتنزهون».

(٣) ـ سقطت من (ق).

(٤) ـ في (ب): «التحقيق».

(٥) ـ قوله: «ولما» معطوفة على قوله: «وحين اعترض على الوجودية....» السابق ذكره، ص٨٢.

(٦) ـ في (ز): «أراد».

(٧) ـ قوله: «أراد» هو العامل في قوله: «حين اعترض على الوجودية....» السابق ذكره ص٨٢ .

(٨) ـ في (ز): «المتحذ ليقون».

(٩) ـ سقطت كلمة «وموجود» من (ب)، وفي (ز): «ووجود».

(١٠) ـ في (ط): «كالكلمة».

(١١) ـ سقطت من (ق).

(١٢) ـ سقطت من (ز).

(١٣) ـ سقطت من (ز).

تثنية كلمة[١] الجلالة وجمعها، ويمتنع[٢] اشتقاق الموجود من الوجود كما يمتنع اشتقاق اسم المفعول من كلمة الجلالة؛ لأن اشتقاق الصفات إنما يكون من الألفاظ الدالة على المعاني، لا من الألفاظ الدالة على الذوات، بناءً على وجوب كون المشتق منه صفة للذات[٣] على ما يشير إلى ذلك تعريفهم الصفة المشتقة منه[٤] بما دل على ذات مبهمة[٥] باعتبار معنى هو المقصود. ولا خفاء في استحالة كون الذات واجبًا كان، أو ممكنًا صفة لشيء، فحينئذ يمتنع اشتقاق الموجود من الوجود، وإنما جاز تثنية الإله وجمعه كما في قوله تعالى: ﴿إلهين اثنين[٦]﴾[٧] وقوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾[٨]، لأن الإله إسم للمعبود «لا علم لذات واجب الوجود»[٩]، وأنت خبير بأن إجماع العلماء، بل إطباق جميع العقلاء، على صحة اشتقاق الموجود من الوجود، وعلى صحة تثنية الوجود وجمعه دليلٌ قاطع على أن الوجود ليس بواجب، بل[١٠] هو معنى كلي يقع صفةً[١١] للموجودات، ويتكثر بتكثر[١٢] الموصوفات على ما ثبت

---

(١) ـ ذكر لفظ «كلمة» مصححاً في الهامش.

(٢) ـ في (ق)، (ب): «وأن يمتنع»، وفي (ز): «وأن يمنع».

(٣) ـ في (ز): «لذات».

(٤) ـ سقطت من جميع النسخ عدا (ط).

(٥) ـ في (ز): «مبهم».

(٦) ـ سقطت كلمة «اثنين» من جميع النسخ عدا (ط).

(٧) ـ سورة النحل، الآية (٥١).

(٨) ـ سورة الأنبياء، الآية (٢٢).

(٩) ـ في (ط): «ولا علم للذات الواجب الوجود».

(١٠) ـ سقطت من (ز).

(١١) ـ جاءت لفظة «صفة» مصححة في الهامش.

(١٢) ـ سقطت من (ز).

ذلك بالبراهين العقلية، وشهد به الدلائل السمعية، فهنالك[1] بهت الوجودية وحاروا[2]، ويبست شفة[3] في جواب ما حاروا به[4]، سوى أنهم غيروا معنى الوجود[5] إلى ما هو ـ بشهادة[6] اللغة والعرف والشرع ـ مردود. فقالوا:

معنى قولنا الواجب موجود أنه وجود ومعنى قولنا الإنسان أو[7] الفرس موجود أنه ذو وجود بمعنى أن[8] له نسبة إلى الوجود، لا أنه متصف بالوجود على ماهو معنى الوجود لغةً وعرفًا وشرعًا[9]، إحترازاً[10] عن شناعة التصريح بكون الواجب صفةً للممكن[11]، وأنت خبير بأن جواز الإطلاق فرع صحة الاشتقاق، ولو سلم فما ذكروا في بيان معناه في الواجب والممكن ليس معناه لغةً ولا عرفًا ولا شرعًا، فإن معنى الموجود بإجماع أهل العربية، بناء على أنه اسم مفعول، هو الذات المتصف بالوجود[12] لا الوجود، ولا الذات المنسوبة إلى ذات هو[13] الوجود، إذ نسبة

---

(١) ـ في (ز): «فهناك».

(٢) ـ في (ب): «ماحاروا» بدل «وحاروا».

(٣) ـ في (ز): «شفته»، وفي (ب): «الشفه».

(٤) ـ سقطت «به» من (ب).

(٥) ـ في (ط): «الموجود».

(٦) ـ في (ز): «شهادة».

(٧) ـ في (ب): «و» بدل «أو».

(٨) ـ في (ط): «أنه»

(٩) ـ سقطت كلمة «شرعاً» من (ط)، وقارن ما سبق بشرح المقاصد: ج١ ص٣٣٦.

(١٠) ـ في (ز): «احتراز».

(١١) ـ مراده من هذه العبارة أن الصوفية لما ذهبوا إلى أن واجب الوجوب هو الوجود، أي المتصف بالوجود فقط دون غيره كان وصف الممكن بالوجود وصفًا له بالوجوب.

(١٢) ـ في (ز): «بالموجود».

(١٣) هكذا في جميع النسخ، والصواب «هي».

الذات إلى الذات إنما هو معنى المنسوب كبصرى، و إضافة[١] الذات[٢] ،إلى الذات، نحو : غلام زيد وذو مال، لا[٣] بمعنى[٤] اسم المفعول كالمقتول والمضروب[٥] والمعلوم[٦] والمفهوم . ومع ذلك مستلزم لبطلان إجماع العلماء على عدم اختلاف الواجب والممكن في مفهوم[٧] الصفات المشتقة، وإن اختلفا في حقائقهما، فإنهم قد أجمعوا على أن معنى العالم والقادر والمتكلم والموجود في الواجب والممكن هو الذات المتصف بالعلم والقدرة[٨] والكلام والوجود، غير أنهما مختلفان[٩] في[١٠] حقائقهما. ومستلزم أيضًا لبطلان إطباق العقلاء[١١] من المليين والفلاسفة المسمين[١٢] بالحكماء، على أن لفظ الموجود حقيقة في الموجودات لأن لفظ الموجود

---

(١) ـ في (ط): «أو اضافة».

(٢) ـ في (ز): «الذاتي».

(٣) ـ مراده أن لفظ «الموجود» على وزن اسم المفعول مثل (مقتول ـ مضروب ـ معلوم....) إلا أن العلماء لا يريدون بالموجود اسم المفعول على بابه وحقيقته إنما مبناه على وزن اسم مفعول في اللفظ فقط، لكن في المعنى يدل على الذات المتحققة في الوجود.

(٤) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «معنى».

(٥) ـ في (أ)، (ب): «كالمضروب والمقتول».

(٦) ـ سقطت من (ز).

(٧) ـ في (ط): «مفهومات».

(٨) ـ في (ز): «والقدر».

(٩) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «متخالفان».

(١٠) ـ سقطت «في» من (ق).

(١١) ـ في (ب): «العلماء».

(١٢) ـ في (ق): «المتسمين».

حينئذ لا يكون مستعملاً أصلاً في معناه الموضوع له وهو الذات المتصف بالوجود لا في الواجب ولا في الممكنات فلا يكون[١] حقيقة في شيء أصلاً، وبطلان اللوازم بأسرها ، دليل على بطلان الملزوم، وهو كون الوجود المطلق هو الواجب، وبهذا يظهر أن زندقتهم غير مقصورة[٢] على الإلحاد في العقائد الدينية، بل متعدية إلى بطلان القواعد العربية وتحريف الموضوعات اللغوية، ثم اعترض عليهم:

ثانيًا: بأن الوجود المطلق لو كان واحداً شخصيًا لما[٣] تكثر بتكثر الموجودات، وأنتم قد اعترفتم بذلك حيث جعلتموه منبسطًا في المظاهر، بل إذا خلوتم إلى شياطينكم[٤] تفصحون[٥] بأصرح من ذلك، وتقولون أن لا تحقق للواجب في الخارج كالكلي الطبيعي ، إلا في ضمن الجزئيات، غير أنكم إذا لقيتم الذين آمنوا تغيرون[٦] العبارة، وتعبرون عن تحققه في ضمن الجزئيات بالانبساط، وعن الجزئيات بالمظاهر ، احترازاً عن شناعة التصريح بأن[٧] الواجب كلي طبيعي مفتقر في الوجود الخارجي إلى الجزئيات، كما هو شأن الكليات . كما أنكم كابرتم بأن الوجود المطلق واحد شخصي وموجود خارجي، مع أن بديهة العقل حاكمة بأن المطلق[٨] يمتنع أن يكون واحداً شخصيًا[٩] وموجوداً خارجيًا، إحترازاً[١٠] عن شناعة

---

(١) ـ في (ق): «تكون».

(٢) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «مقتصرة».

(٣) ـ سقطت من (ط).

(٤) ـ في (ب): «شياطنكم»، وفي (ز): «شياطينهم».

(٥) ـ في (ز): «تفضحون».

(٦) ـ في (ق): «تتغيرون».

(٧) ـ في (ز): «بين».

(٨) ـ في (ب)، بدل «بأن المطلق»: «بالمطلق».

(٩) ـ في (ز): «شخصيان».

(١٠) ـ احتراز معمول لقوله «كابرتم».

التصريح بأن الواجب ليس بموجود[(١)] في الخارج وأن وجود كل شيء حتى وجود[(٢)] الخبائث والقاذورات واجب، سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً، وإلا فتكثر الوجودات بتكثر الموجودات، وكون الوجود[(٣)] المطلق لا وجود له في الخارج لكونه من ثواني المعقولات ضروري . وكون انبساط نفس[(٤)] الشيء في الأشياء بالتكثر والانقسام الذي يكون للكلي بالنسبة إلى الجزئيات ضروري . وامتناع تكثر الواحد بالشخص[(٥)] أيضًا ضروري، فلو كان الوجود المطلق واحداً شخصيًا لامتنع أن يكون متكثراً ومنبسطًا. فأجابوا عن ذلك، بما هو مكابرة لبديهة[(٦)] العقول وهو أن الوجود المطلق واحدٌ شخصيٌ[(٧)] لكنه يتكرر على المظاهر فيتوهمه[(٨)] الناظرون تكثراً، والواحد الشخصي لا يمتنع أن يكون متكرراً، إذ التكرر هو حصول الشيء مرة بعد أخرى . فأعترض عليهم :

ثالثًا: بأنه قد سبق أن تكرر[(٩)] الشيء على الأشياء إنما يكون بتحيزه[(١٠)]

---

(١) ـ في (ز): «موجود».

(٢) ـ سقطت من (ز).

(٣) ـ في (ز): «الموجود».

(٤) ـ في (ز): «بنفس».

(٥) ـ في (ز): «الشخصية».

(٦) ـ في (ز): «لهذا».

(٧) ـ سقطت كلمة «واحد شخصي» من (ق).

(٨) ـ في (ز): «فيتوهم».

(٩) ـ في (ز): «تكرار».

(١٠) ـ في (ق)، (ز): «بتميزه»، وفي (ب): «بتحيزه وبتميزه».

الإنسان حصل موجود، وإلى الفرس فوجود آخر، بمعنى أن له نسبة إلى الوجود لا بمعنى أنه متصف بالوجود على ماهو معنى[١] اسم المفعول لامتناع كون الواجب صفة للممكن[٢] وحينئذ يكون إضافة[٣] الوجود إلى الكائنات، كوجود زيد ووجود عمرو، وكإضافة الإله إلى المصنوعات كإله زيد وإله عمرو وكإضافة[٤] زيد إلى أمواله كزيد الذهب وزيد الخيل وزيد الشاة، لا كإضافة العلم إلى متعلقاته، كعلم النحو وعلم الفقة وعلم الأصول، فكما لا تكثر في الإله وفي زيد بتكثر الإضافات[٥]، كذلك لا تكثر في الوجود بتكثر الإضافات، فإنما التكثر في الإضافات والتعينات التي أضيف[٦] إليها الوجود والإله وزيد. وأعترض عليهم رابعًا بوجهين:

أما أولاً: فبأنكم في هذه المكابرة متهافتون[٧]، وذلك لأن ماهية[٨] تكرر[٩] الشيء على الشيء، حصول الشيء الأول مرة بعد أخرى في الشيء[١٠]

---

(١) ـ سقطت من (ق).

(٢) ـ في (ز): «الممكن».

(٣) ـ في (ب): «إضافته».

(٤) ـ في (ق): «وكالة» بدل «وكإضافة».

(٥) ـ في (ز): «الإضافة».

(٦) ـ في (ق): «أضيفت».

(٧) ـ في (ق): «فتون».

(٨) ـ هكذا في جميع، والأفضل حذف كلمة «ماهية»، أو أن يكون: «لأن تكرر ماهية....».

(٩) ـ في (ز): «تكرار».

(١٠) ـ سقطت كلمة «الشيء» من (ط).

الثاني بتحيزه فيه ومخالطته[1] به، فالمخالطة بالتحيز جزء مفهوم التكرر فينتفي التكرر بانتفاء المخالطة بالتحيز[2]، لأن الكل ينتفي بانتفاء الجزء، (فالقول بوجود التكرر مع القول بانتفاء المخالطة)[3] جمع بين المتنافيين، وكذا ماهية التكثر هي حصولات الشيء دفعة واحدة[4] أو على سبيل التدريج في الأشياء وذلك لا يمكن بدون الانقسام، والمنقسم يكون متكثراً حقيقة، لا متكرراً شبيهاً بالمتكثر فالقول بحصولات الوجود دفعة مع القول بأن ذلك بلا انقسام، وأنه ليس بتكثر بل تكرر[5] شبيه بالتكثر، جمع بين[6] المتنافيين.

وأما ثانيًا: فلأنه[7] لو كان معنى انبساط الوجود في المظاهر إضافته إليها لا انقسامه[8] فيها، وكانت إضافته إليها كإضافة الإله إلى الكائنات كإله زيد وإله[9] عمرو وكإضافة[10] زيد إلى أمواله كزيد الذهب وزيد الخيل وزيد الشاة[11]، لامتنع

---

(١) ـ في (ق)، (ز): «مخالطة».

(٢) ـ في (ب)، (ط): «بالحيز».

(٣) ـ في (ط) جاء بدل ما في القوسين قوله: «فالقول بتكرره بلا مخالطة».

(٤) ـ سقطت من جميع النسخ عدا (ط).

(٥) ـ في (ب): «مكرر».

(٦) ـ سقطت من (ز).

(٧) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «فلأنه».

(٨) ـ في (ز): «انقسام».

(٩) ـ سقطت كلمة «إله» من (ب).

(١٠) ـ في (ق): «وإضافة».

(١١) ـ في (ز): «الشاب».

حصول الموجود من[١] نسبة الوجود إلى الإنسان أو الفرس مثلاً ولامتنع اشتقاق الموجود منه ، كما امتنع حصول المألوه من نسبة الإله إلى زيد، وحصول المزيود من نسبة زيد إلى الذهب، وبطلان اللازم؛ أعني امتناع حصول الموجود من نسبة الوجود[٢] إلى زيد، وامتناع اشتقاق الموجود من الوجود (يدل على بطلان الملزوم وهو كون انبساط الوجود في المظاهر إضافته إليها)[٣] ، لا انقسامه فيها، وإذا[٤] بطل ذلك تعين أن يكون انبساطه[٥] في المظاهر انقسامه[٦] فيها، والمنقسم يمتنع أن يكون واجبًا. وبهذا ظهر فساد[٧] ما زعموه من أن قولنا وجود زيد[٨] ، ووجود عمرو[٩] مثل[١٠] قولنا إله زيد وإله عمرو، إذ لا مماثلة بينهما ، فإن الأول من قبيل إضافة الصفة إلى الذات الموصوفة[١١] بها، ولا خفاء في أن تكثر ذوات الموصوفات يستلزم تكثر الصفات من حيث الذات، لا بمجرد التغاير بالإضافات[١٢] ، وإلا يلزم

---

(١) ـ في (ب»: «في».

(٢) ـ في (ب): «الموجود».

(٣) ـ ما بين القوسين تكرر ذكره في (ق).

(٤) ـ في (ز): «فإذا».

(٥) ـ في (ب)، (ز): «انبساط».

(٦) ـ سقطت من (ب).

(٧) ـ في (ز): «بطلان فساد».

(٨) ـ في (ب): «وجود زيد وجود».

(٩) ـ في (ب): «ووجود عمرو وجود».

(١٠) ـ في (ق): «ومثل».

(١١) ـ في (ب): «الموصوف».

(١٢) ـ في (ز): «بالإضافة».

قيام الصفة الواحدة بالشخص بذوات كثيرة ، وأنه محال، والثاني من قبيل إضافة المؤثر إلى آثاره وتكثر الآثار لا يستلزم تكثر المؤثر لجواز تأثير الواحد بالشخص[(١)] في أمور كثيرة[(٢)] . وحينئذ يجب أن يكون الوجود المطلق كليًا حتى يتكثر بتكثر[(٣)] الموصوفات في نفس الأمر كما هو متكثر في النواظر، ويمتنع أن يكون واحداً شخصيًا، فيمتنع أن يكون واجبًا، على أنه لو كان واجبًا لزم أن يكون الواجب جائز العدم (لأنه[(٤)] حينئذ وجود الممكن بزعمكم ووجود[(٥)] الممكن جائز العدم)[(٦)] ، أو[(٧)] أن يكون وجود[(٨)] الممكن واجب الوجود ممتنع العدم ، وكلاهما محالان . وأن يكون الواجب متحداً بالممكن من حيث الذات لما تقرر أن الوجود متحد بالماهية من حيث[(٩)] (الذات، أي من حيث)[(١٠)] الوجود الخارجي وأن لا يكون للواجب تأثير في الممكنات أصلاً، لا في وجودها، لأنها[(١١)] عندهم[(١٢)] نفس الواجب ، ومن[(١٣)] البين

---

(١) ـ في (ز): «بالشخصي».

(٢) ـ في (ز): «متكثرة».

(٣) ـ سقطت من (ب).

(٤) ـ أي لأن الوجود.

(٥) ـ في (ز): «وجود».

(٦) ـ ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٧) ـ سقطت من (ز)، وفي (ب)، (ق): «و».

(٨) ـ سقطت كلمة «وجود» من (ز).

(٩) ـ سقطت كلمة حيث من (ب).

(١٠) ـ ما بين القوسين ساقط من (ب)، (ز).

(١١) ـ في (ز): «لأنهما».

(١٢) ـ في (ز): «عدم».

(١٣) ـ في (ز): «من» دون حرف العطف.

امتناع تأثير الشيء في نفسه ، ولا في ماهياتها ؛ لأنها عند الفلاسفة والمتفلسفة الوجودية غير مجعوله بجعل الجاعل، ولا يخفى أن ذلك تعطيل للصانع تعالى وتقدس، وتكذيب بجميع[(١)] الرسل والأنبياء، وبجميع[(٢)] الكتب المنزلة من السماء، وبجماهير[(٣)] العقلاء[(٤)] ، لإطباق[(٥)] الكل على أن الله تعالى موجد[(٦)] الموجودات خالق الأرض والسماوات وما بينهما من الكائنات، مؤثر في وجوداتها الحادثة . وأنت خبير بأن ذلك الإنكار أغلظ من كفر المجوس والمشركين ، ولذلك أسميهم[(٧)] أكفر الكافرين . وللزم ارتفاع التعدد[(٨)] المحسوس عن ذوات الموجودات من الجواهر والأعراض، ويستلزم أن يكون ذاتًا واحدةً، لأن وحدة الوجود بالشخص تستلزم[(٩)] اتحاد ما تتحد[(١٠)] به من حيث الذات ، وإلا يلزم اتحاد الوجود الواحد بالشخص بذوات[(١١)] كثيرة ، وأنه محال، وحينئذ يلزم أن يكون الأرض عين السماء، والسماء عين الماء، والماء عين النار، والنار عين الهواء، والهواء عين البشر، والبشر عين

---

(١) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «الجميع».

(٢) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «لجميع».

(٣) ـ في (ق)، (ب): «ولجماهير»، وفي (ز): «والجماهير».

(٤) ـ في (ز): «والعقلاء».

(٥) ـ في (ق): «ولإطباق».

(٦) ـ في (ز): «موجود».

(٧) ـ في (ب): «سميتهم».

(٨) ـ في (ز): «العدد».

(٩) ـ في (ب)، (ز): «يستلزم».

(١٠) ـ في (ب)، (ق): «يتحد».

(١١) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «بذات».

الشجر ، والشجر عين الحمار ، والحمار عين الإنسان ، والإنسان عين الملك ، والملك عين إبليس، بل الواجب عين الممكن، واللوازم بأسرها باطلة ببديهة العقل، وكذلك[(١)] الملزوم وهو كون الوجود المطلق واحداً شخصيًا واجبًا ولما رأو أن لا مخلص[(٢)] لهم عن هذه الورطة إلا بسفسطة السوفسطائية ارتكبوها تفصيًا[(٣)] عن الإشكالات سوى لزوم امتناع إشتقاق الموجود عن الوجود ، ولزوم امتناع تثنية الوجود وجمعه، فإنهما لازمان عليهم، ولا محيص لهم عنهما. وقالوا إنما تلزم هذه المحالات[(٤)] إذا كان لأعيان[(٥)] الأكوان وجود عيني ، وليس كذلك إذ هي أعيان ثابتة في علم الله تعالى لا في الخارج، فإنها[(٦)] في الخارج خيال وسراب على ماهو مذهب السوفسطائية في إنكار[(٧)] ثبوت حقائق الأشياء، إذ لا تحقق لأعيان الأكوان في الخارج ، فلا يلزم من كون الوجود المطلق هو الواجب اتحاد الواجب بالممكن من حيث الذات، أي في[(٨)] الوجود الخارجي، لامتناع الاتحاد[(٩)] في[(١٠)] الخارج بما لا خارج له، (ولا[(١١)] من

---

(١) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «فكذلك».

(٢) ـ في (ب): «مخيص».

(٣) ـ التفصي من الشيء: التخلص منه. يقال: تفصى الإنسان من الشيء: إذا تخلص منه. انظر لسان العرب: ج١٥ ص١٥٦، مادة «فصي».

(٤) ـ في (ز): «المحلات».

(٥) ـ في (ز): «الأعيان».

(٦) ـ في (ب): «فإنهما».

(٧) ـ في (ب): «ارتكاب».

(٨) ـ سقطت «في» من (ق).

(٩) ـ سقطت من (ز).

(١٠) ـ في (ب): «من».

(١١) ـ في (ز): «فلا».

كونه)[١] وجود أعيان الأكوان من حيث الظاهر أن يكون الواجب جائز العدم ، بناءً على أنه وجود الممكن ، ولا أن يكون وجود[٢] الممكن واجبًا ممتنع العدم ، وإنما يلزم أن لو كان لأعيان[٣] الأكوان تحقق في الخارج، وليس كذلك، بل هي في الخارج خيال وسراب، وإذا كان كذلك[٤] فأين الممكن في الخارج حتى يكون هو وجوده[٥] ، ويلزم المحالات، ويلزم تعطيل الصانع إذ معناه نفي تأثير الصانع في الأشياء مع تحققها ، لا عدم تأثيره فيما لا تحقق له . وكذلك[٦] لا يلزم من كونه واحداً شخصيًا ارتفاع التعدد المحسوس[٧] عن الممكنات، لأن الارتفاع فرع ثبوت التعدد وفرع لزوم اتحاد الوجود الواحد بالشخص بالماهية من حيث الذات. وحيث لا تعدد ولا اتحاد للوجود من حيث الذات فلا ارتفاع، وكذلك[٨] لا يلزم من انبساطه في المظاهر بحسب الظاهر لا في نفس الأمر حقيقة التكرر ليلزمه المخالطة ، ولا حقيقة التكثر ليلزمه الانقسام، إذ لا تحقق في الأولى والأخرى إلا[٩] للوجود ، ولم يتحقق سواه حتى يتكرر عليه أو يتكثر فيه، فهو العابد والمعبود ،والساجد والمسجود ، والشاكر والمشكور والغافر والمغفور ، وذلك هو الوحدة المطلقة، وما سوى ذلك فهو قول

---

(١) ـ جاء في (ب) بدل ما في القوسين: «ولما يلزم من كون».

(٢) ـ سقطت من (ز).

(٣) ـ في (ز)، (ق): «الأعيان».

(٤) ـ في (ط): «كذا».

(٥) ـ في (ب): «موجوداً» بدل «هو وجوده».

(٦) ـ في (ب)، (ق): «كذا».

(٧) ـ في (ب): «والمحسوس».

(٨) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «وكذا».

(٩) ـ في (ب): «أي» بدل «إلا».

بالكثرة والتفرقة. وستعرف[1] أن معنى الكثرة والتفرقة عند أهل المعرفة شيء آخر غير هذه الزندقة. فأعترض عليهم

خامسًا بوجهين:

أما أولاً[1] : فبأن هذه سفسطة سوفسطائية باطلة بضرورة العقل والشرع، ومكابرة نافية لما علم ثبوته بالحس جاعلة[2] الموجودات[3] عالم الغيب والشهادة خيالات لا حقيقة لها كتماثيل المشعوذين وخيالات المترسمين[4] هادمةً لشرائع الرسل والأنبياء، مكذبة بجميع ما نطق به الكتب المنزلة من السماء، ومع ذلك مانعةٌ من صحة[5] اشتقاق الموجود من الوجود[6] ، ومن صحة التثنية والجمع للوجود ومستلزمة لكون الواجب هو الخالق و المخلوق ، والرازق والمرزوق ، والولي والغوي والسعيد والشقي[7] والمشرك والموحد والمؤمن والملحد[8] والصديق والزنديق، والحر والرقيق، والخاذل والمخذول، والقاتل والمقتول، والآكل والمأكول ، والمرضي والمردود، والمقبول والمردود ، والعالم والجاهل ، والسائل والمسؤل[9]

---

(١) ـ في (ط): «الأول».

(٢) ـ في (ق): «عاجلة».

(٣) ـ هكذا في جميع النسخ، والصواب أن يقال: «جاعلة الموجودات من عالم الغيب.....».

(٤) ـ في (ق)، (ز): «المبرسمين»، وفي (ب): «المرسمين».

(٥) ـ سقطت من (ق).

(٦) ـ سقطت كلمة «من الوجود» من (ط)، وفي (ز): «من الوجود الواجب».

(٧) ـ في (ز): «الشقاوة».

(٨) ـ في (ب): «والمؤمن والكافر والملحد».

(٩) ـ في (ط) ، (ز): «والمسؤول والسائل».

والأتقى والأشقى ، والذكر والأنثى ، والحي والميت ، والصحيح والمريض ،والشيخ والرضيع[١] والواطئ والموطوءة ، والوائد والموؤدة، والجنب والحائض والمتغوط والبائل والمنعم في دار النعيم والمعذب في نار الجحيم، إلى غير ذلك في شنيع المحالات وقبيح الضلالات، التي تكاد السماوات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال، سبحانه وتعالى عن جميع[٢] ذلك علواً كبيراً، ومع ذلك مستلزمة أيضًا[٣] لأن لا يكون تحقق في نفس الأمر لما[٤] سوى الوجود المطلق من الأشياء لا للملائكة ورسلهم ولا للأنبياء وأممهم ولا لشرايعهم[٥] ومللهم ولا للكفر والإيمان[٦] ولا للطاعة والعصيان ولا للحلال والحرام[٧] ولا لغيرهما[٨] من الأحكام ولا للإبشار والإنذار ولا للجنة ولا النار ولا للثواب والعقاب ولا للكتاب والحساب، وبالجملة لا للدنيا والآخرة ، بل كلها خيال وسراب.

وأما ثانيًا: فلأنه يلزم مما ذكرتم أن لا يكون للواجب تحقق في الخارج، لأنكم جعلتموه متحققًا في ضمن المظاهر[٩] وحيث لا تحقق[١٠] للمظاهر في الخارج، فلا

---

(١) ـ في (ز): «ورضيع».

(٢) ـ سقطت من (ب).

(٣) ـ سقطت من (ق)، وفي (ب): «أيضه».

(٤) ـ سقطت من (ب)، وفي (ز): «ربما».

(٥) ـ في (ز): شرائعهم».

(٦) ـ أقحمت كلمة «وطالبهم» بعد قوله «الإيمان» في (ب).

(٧) ـ في (ط)، (ب): «للحرام والحلال».

(٨) ـ في (ز): «لغيرها».

(٩) ـ في (ب)، (ز): «الظاهر».

(١٠) ـ في (ز): «لا يتحقق».

تحقق للواجب أيضًا[(١)] في الخارج، بل يكون تحققه في الخارج أيضًا[(٢)] كتحقق المظاهر خيالاً وسرابًا وذلك هو مذهب الدهرية النافين لوجود الصانع[(٣)]، فقد[(٤)] جمعتم[(٥)] في زندقتكم بين مذهب الدهرية والمعطلة والسوفسطائية، ولأن[(٦)] ما ذكرتم في نفي ثبوت الأشياء معارض بالمثل[(٧)]، إذ لا خفاء أنه أيضًا[(٨)] من أعيان الأكوان، غير أنه من الأعراض، فيكون ما ذكرتم أيضًا[(٩)] خيالاً وسرابًا لا حقيقة له، فلا يمكن به إثبات مذهبكم الباطل. وإذا لم يبق لهم في قوس المكابرة منزع[(١٠)] ولا[(١١)] لما لزمهم من شنيع المحالات والضلالات مدفع[(١٢)]، إلتجأوا[(١٣)] إلى دعوى

---

(١) ـ في (ب): «أيضه».

(٢) ـ سقطت من (ق)، وفي (ب): «أيضه».

(٣) ـ في (ز): «الصانع أيضا».

(٤) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «وقد».

(٥) ـ في (ز)، (ق): «وجدتم جمعتم».

(٦) ـ في (ب): «لأن» بدون حرف العطف، والصواب هو المثبت ليكون العطف على قوله «فلأنه يلزم....» السابق ذكره.

(٧) ـ في (ط): «للمثل»، و«المثلُ»: بفتح الميم والثاء، الحجة. ومراده: أن ما ذكرتم من نفي ثبوت الأكوان وأنها خيال وسراب، لا حقيقة لها في الوجود، يمكن معارضته بالحجة، فيقال، أيضاً، إنه لا خفاء أن نفي ثبوت حقائق الأشياء من أعيان الأكوان، إذ هو عرض من الأعراض، لأنه عين ذهني، فيلزم على مذهب الصوفية الوجودية، أن لا يكون لنفي الحقائق حقيقة، بل هو، أيضاً، خيال وسراب.

٨) ـ في (ب): «أيضه».

(٩) ـ سقطت من (ق)، وفي (ب): «أيضه».

(١٠) ـ في (ب): «المنازعة».

(١١) ـ سقطت كلمة «ولا» من (ب).

(١٢) ـ سقطت من (ب)، وفي (ز): يدفع».

(١٣) ـ في (ق): «التجا»، وفي (ز): «التجاؤها».

الكشف على ما هو دأب قدماء الفلاسفة[١] حين عجزوا عن إقامة[٢] البرهان وقالوا بظهور هذه الأمور عليهم بالمكاشفة، وأنت خبير بأن الكشف إنما يظهر الحقايق لا أنه يهدم الشرائع وينفي الحقايق، فإن ذلك زندقة وضلال وباطل من[٣] القول ومحال[٤]، وقد غلط هؤلاء كغلط النصارى لما رأوا إشراق نور الله تعالى قد تلألأ في عيسى - عليه السلام - فقالوا هو الله[٥] وهؤلاء[٦] أيضًا لما رأوا الوجود فائضًا من الحضرة

(١) - يريد المصنف بالقدماء فلاسفة اليونان القائلين بالمعرفة من طريق الكشف أو الإلهام، مثل: فيثاغورس وأنبادوقليس. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص٢٠، ٢٦، ٣٥، ٣٧، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية) دكتور محمد أبو ريان ص٦٥، ٧٣، ٩٩، ١٠٢.

(٢) - سقطت من (ب). (٣) - في (ب): «مع» بدل «من».

(٤) - سقطت «ومحال» من (ق).

(٥) - اتفق النصارى على عقيدة الإله، أو تجسد الكلمة التي هي الابن، الأقنوم الثاني من الأقانيم الإلهية بواسطة يسوع، لكنهم اختلفوا فيما بينهم في كيفية ذلك التجسد، وبالتالي يختلفون في طبيعة الابن المتجسد، هل طبيعته واحدة لأنه إله؟ أم إن له طبيعتين: طبيعة إلهية وطبيعة إنسانية؛ لأنه ابن الله وابن الإنسان معًا، وبذلك اجتمع فيه اللاهوت بالناسوت؟ وإذا كانت له طبيعتان، فمتى اتحدتا؟ أقبل الولادة أم بعدها؟ هذه القضية هي سبب انقسامهم إلى طوائف كثيرة، وأعطت كل طائفة لنفسها نتيجة لهذا الاختلاف لقبًا خاصًا بها، إذ لكل طائفة رأيها وتصورها في تلك القضية، وتعتبر النسطورية والأرثوذكس والكاثوليك أشهر طوائف النصارى وأكثرها اتباعًا.

والفرقة النسطورية هي أقرب الفرق الثلاثة من كلام المصنف، وهي تنسب إلى «نسطور» بطريك القسطنطينية سنة (٤٢٨م) (وليس نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون كما زعمه الشهرستاني) انظر الملل والنحل ١/٢٢٤.

وقد رأى «نسطور» بأن مريم العذراء ليست أم الإله، إذ لم تلد الإله، بل ولدت فقط الإنسان، ثم اتحد ذلك الإنسان بعد ولادته بالأقنوم الثاني، أقنوم الابن «الكلمة»، وليس ذلك الاتحاد بالمزج، وجعلها شيئًا واحدًا، وليس الاتحاد اتحاداً حقيقيًا، بل اتحاداً مجازيًا؛ لأن الإله منحه المحبة ووهبه النعمة فصار بمنزلة الابن. انظر: الشيخ محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية ص١٨٦، وسعيد عقل سراج، رسائل الرسل في العهد الجديد وأثرها في انحراف المسيحية ٢/٤٨٨.

وقد وفق الإمام ابن القيم في توضيح مذهب نسطور عندما قال: «كان مذهبه أن مريم ليست بوالدة الإله على الحقيقة، و لكن ثمة اثنان، الإله الذي هو موجود من الأب، والآخر إنسان، الذي هو موجود من مريم، وأن هذا الإنسان الذي نقول إنه المسيح بالمحبة متوحد مع ابن الإله، وابن الإله ليس ابنًا على الحقيقة، ولكن على سبيل الموهبة والكرامة واتفاق الاسمين». إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ٢/٢٧٥.

(٦) - في ط: «وهو»، وهؤلاء تعود على الصوفية.

الإلهية على الموجودات فلم يفرقوا بين الفائض والمفيض، فقالوا: الوجود هو الله تعالى. قال الإمام[(١)] حجة الإسلام[(٢)] - رحمه الله - المتجلي[(٣)] يلتبس بالمتجلى[(٤)] فيه كالصورة الملونة المرئية في المرآة[(٥)] فيظن[(٦)] الناظر[(٧)] في المرآة أن تلك الصورة صورة المرآة وأن ذلك اللون لون المرآة[(٨)]، هيهات إن المرآة[(٩)] لا لون لها، وكغلط من رأى كوكبًا في المرآة[(١٠)] فيظن أن الكوكب في المرآة[(١١)]، فيمد[(١٢)] يده إليه[(١٣)] ليأخذه وهو مغرور وأنواع الغرور في طريق السلوك إلى الله تعالى لا تحصى[(١٤)] في مجلدات . وأصناف غرور أهل الإباحة لا تحصى[(١٥)] في مجلدات ، كل ذلك بناءً على[(١٦)] أغاليط ووساوس ، أغواهم[(١٧)] الشيطان بها لاشتغالهم بالمجاهدة والمشاهرة[(١٨)]

---

(١) - زيادة من (ز)، (ب).

(٢) - انظر كلام الغزالي في كتاب «الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين» ص١٣٥.

(٣) - في (ز): «التجلي».

(٤) - في جميع النسخ عدا (ط): «المتجلي فيه».

(٥) - في (ق): «المرآت»، وفي (ب)، (ز): «المراءة».

(٦) - في (ق): «فينظر».

(٧) - سقطت من (ز).

(٨) - في (ز): «المراءة».

(٩) - في (ز): «المراءة».

(١٠) - في (ز): «المرأة».

(١١) - في (ز): «المرأة».

(١٢) - في (ز): «فتمد».

(١٣) - سقطت من (ب) كلمة «إليه».

(١٤) - في (ب)، (ز): «يحصى».

(١٥) - في (ز): «لا يحصى».

(١٦) - سقطت «بناءً على» من (ق).

(١٧) - في (ب): «أغوائهم.

(١٨) - في كلمة «والمشاهرة» زيادة من (ط)، والشهر: العالم، انظر: القاموس المحيط : ص٥٤٠، فالمشاهرة، مفاعلة، تفيد تكلف العلم، ومنافسة الأقران به.

قبل استكمال العلم[١]، ومن[٢] اقتداء بشيخ[٣] متفيقه[٤] في الدين

(١) ـ والسبب الذي دفع الصوفية إلى تقديم المجاهدة والرياضة على طلب العلم هو اعتقادهم أن تجريد النفس من العوارض الشهوانية سبب في حصول المعرفة.

ويناقش ابن رشد هذه المقولة بما نصه: «نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك، إلا أن إماتة الشهوات ليست هي التي تفيد المعرفة بذاتها وإن كانت شرطاً فيها، كما أن الصحة شرط في التعلم، وإن كانت ليست مفيدة له». مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم ط٢ ص١٤٩.

ويؤكد ابن تيمية نفس هذا المفهوم قائلاً: «وإنما ترك الشهوات معين على ذلك أو شرط فيه، لا أنها هي كل الطريق، إذ الأمور العدمية لا تحصل بنفسها أموراً وجودية، ولكن قد تكون شرطاً في الأمور الوجودية». بيان تلبيس الجهمية ٢٦٤/١.

وكلام المصنف حق ولكن لا يصدق على كل من انتسب إلى التصوف، ولهذا استدرك ابن تيمية على ابن رشد بقوله: بل المشايخ الصوفية الذين لهم في الأمة لسان صدق متفقون على وجوب تعلم العلم الشرعي، وتدبر كتاب الله....» بيان تلبيس الجهمية ٢٦٥/١.

وقال في كتاب الاستقامة ١٦٢/٢: «المشايخ الأصحاء من الصوفية يوصون بالعلم ويأمرون باتباعه».

ويورد الإمام الغزالي في الاحياء ٢٢/١: قول السري للجنيد: جعلك الله صاحب حديث صوفياً، ولا جعلك صوفياً صاحب حديث...... علق الغزالي على هذه الرواية بقوله: «أشار إلى أن من حصل الحديث والعلم ثم تصوف أفلح، ومن تصوف قبل العلم خاطر بنفسه».

وفي كتاب «عوارف المعارف» للسهروردي ص٥٧: «التصوف أوله علم، وأوسطه عمل وآخره موهبة من الله تعالى» وانظر باب اثبات العلم من كتاب كشف المحجوب، للهجويري ص٢٠٣-٢١٣.

(٢) ـ في (ز): «وعن».

(٣) ـ سقطت «بشيخ» من (ب).

(٤) ـ في جميع النسخ عدا (ز): «متقن».

والعلم، وإحصاء غرور[(١)] أصنافهم يطول ذكره، وبالجملة فالقول بأن الله تعالى هو الوجود المطلق مبني على أصول باطلة ببديهة العقل، مثل كون الوجود المطلق واحداً شخصيًا، وموجوداً خارجيًا ومستلزم[(٢)] لبطلان[(٣)] أمور اتفق عليها العقلاء، مثل كون الوجود[(٤)] المطلق أعرف الأشياء مشتركًا بين الموجودات، مقولاً عليها بالتشكيك معدوداً[(٥)] في ثواني المعقولات، وكثبوت حقايق الأشياء وكون الواجب مبدءاً[(٦)] لوجود الممكنات مؤثراً[(٧)] في وجوداتها الحادثة ، متصفًا بالعلم والقدرة والإرادة والحياة[(٨)] ، وإرسال الرسل وإنزال الكتب إلى غير ذلك مما وردت به الشريعة لامتناع أن يكون الأمر الاعتباري الذي لا تحقق له[(٩)] في الخارج، متصفًا بالعلم والقدرة والإرادة والحياة وإيجاد الموجودات ونحوها من الصفات المتحققة[(١٠)] في الخارج . (والقول بالوحدة المطلقة مثل كون أعيان الأكوان في الخارج)[(١١)] خيالاً

---

(١) ـ في (ز): «غرو».

(٢) ـ في (ب): «ومستلزماً».

(٣) ـ في (ز): «البطلان».

(٤) ـ في (ق): «وجود».

(٥) ـ في (ز): «معولاً».

(٦) ـ في (ز): «مبداء»، وفي (ب)، (ط): «مبدأ».

(٧) ـ في (ز): «مؤخراً».

(٨) ـ سقطت من (ز).

(٩) ـ سقطت من (ب).

(١٠) ـ في (ز): «المحققة».

(١١) ـ ما بين القوسن ساقط من (ب).

وسرابًا[١] مستلزم لجعل السماوات والأرضين[٢] وما بينهما من الملائكة والأنبياء والمرسلين ، ولأممهم من الجنة والناس أجمعين تماثيل المشعوذين ولشرايعهم ومللهم خزعبلات[٣] اللاعبين[٤] . وذلك عين مذهب السوفسطائية الملاعين[٥] . فقد ظهر على كل من لم يختم[٦] الله على قلبه وسمعه ولم يجعل على بصره غشاوة، أن لا إيمان[٧] لهؤلاء الملاحدة لا بالله ولا بملائكته ولا بكتبه ولا برسله ولا باليوم الآخر «إذ الإيمان بالشيء[٨] على خلاف ماهو عليه ليس بإيمان به»[٩] ، ولهذا[١٠] نفى الله تعالى الإيمان بالله وباليوم الآخر عن اليهود بقوله تعالى[١١] : ﴿ومن الناس من يقول آمنا

---

(١) ـ في (ز): «خيالٌ وسراب».

(٢) ـ في (ق): «وأرضين»، وفي (ط): «والأرض».

(٣) ـ في (ب): «غبلات»، وفي (ز): «جزعبلات».

(٤) ـ في (ق): «اللاعنين».

(٥) ـ سقطت من (ق)، وفي (ب): «الملاعنين».

(٦) ـ في (ب): «يختمه».

(٧) ـ في (ط): «لايمان».

(٨) ـ في (ب): «على الشيء».

(٩) ـ سقطت «به» من جميع النسخ عدا (ط).

(١٠) ـ في (ط): «ولذا».

(١١) ـ في (ط): «ويقول».

بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين﴾[(١)] لأن إيمان اليهود بالله ليس بإيمان، لقولهم عزيرٌ ابن الله وكذلك إيمانهم باليوم الآخر ليس بإيمان؛ لأنهم يعتقدونه[(٢)] على خلاف صفته، حيث قالوا: ﴿لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة[(٣)]﴾[(٤)]. ﴿لن يدخل الجنة إلا من كان هودًا أو نصارى﴾[(٥)]، كذلك إيمان الملاحدة بالله[(٦)] ليس بإيمان لأنهم يعتقدون أن الله هو[(٧)] الوجود المطلق الذي لا وجود له في الخارج، وكذلك[(٨)]

---

(١) ـ سورة البقرة، الآية (٨). ما ذهب إليه المصنف من أن المراد بالآية اليهود فيه نظر، والمعتمد عند أهل التفسير أن الآية نزلت في المنافقين. قال ابن جرير: «أجمع جميع أهل التأويل على أن هذه الآية نزلت في قوم من أهل النفاق، وأن هذه صفتهم» ١٦/١. وقال الفخر الرازي: «اعلم أن المفسرين أجمعوا على أن ذلك من وصف المنافقين» مفاتيح الغيب ٦٤/٢. ولعل المصنف أراد باليهود المنافقين من أهل الكتاب، وقد وردت روايات عند بعض المفسرين تفيد ذلك. قال ابن الجوزي: «قوله: (ومن الناس من يقول آمنا بالله) اختلفوا فيمن نزلت على قولين:

أحدهما: أنها في المنافقين. والثاني: أنها في منافقي أهل الكتاب...». زاد المسير ٢٨/١-٢٩.

وقال البغوي: نزلت في المنافقين عبدالله بن أبي بن سلول ومعتب بن قشير وجد بن قيس وأصحابهم، حيث أظهروا كلمة الإسلام ليسلموا من النبي ﷺ وأصحابه، وأعتقدوا خلافها، وأكثرهم من اليهود.

انظر: معالم التنزيل: ٤٩/١، الجامع لأحكام القرآن ١٩٢/١، تفسير القرآن العظيم: ٧٢/١، الدر المنثور: ٧٣/١-٧٤، روح المعاني: ١٤٣/١.

(٢) ـ في (ق): «يعتقدون».

(٣) ـ في (ق): «معدودة».

(٤) ـ سورة البقرة، الآية (٨٠).

(٥) ـ سورة البقرة، الآية (١١١).

(٦) ـ سقطت «بالله» من (ق).

(٧) ـ سقطت من (ب).

(٨) ـ في (ب)، (ق): «وكذا».

إيمانهم بالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر[١] فليس[٢] بإيمان ؛ لأنهم يعتقدون أن الكل خيال وسراب، وتارة يعتقدون العذاب[٣] عذوبة ، لا شدة ولا عقوبة، وذلك ليس بإيمان باليوم الآخر لأنهم اعتقدوا على خلاف صفته فكيف يحل[٤] للمسلم[٥] أن يسمي بالتصوف هذه الزندقة[٦] ، وأولئك[٧] الكفرة الزنادقة بالمتصوفة، بل التصوف في لسان القوم «عبارة عن التخلق بالأخلاق النبوية[٨] ، والتمسك بقوائم الشريعة المطهرة[٩] المحمدية[١٠] في[١١] العلمية والعملية»[١٢] لا عن عقيدة المعطلة والسوفسطائية والدهرية . ومما يزيد[١٣] ضلال أولئك الملحدين[١٤] كشفًا

---

(١) ـ سقطت كلمة «واليوم الآخر» من (ق).

(٢) ـ في (ب): «ليس».

(٣) ـ في (ب)، (ق): «أن العذاب».

(٤) ـ أقحم بعد «يحل» في (ز) ما يلي: «لذلك فكيف يحل أن يقال لذلك الإيمان باليوم الآخر»، وفي (ب) أقحمت بعد «يحل»، هذه الجملة: «لذلك الإيمان باليوم الآخر فكيف يحل».

(٥) ـ في (ط): «لمسلم».

(٦) ـ في (ز): «الزنادقة».

(٧) ـ في (ط): «ولأولئك»، وفي (ز): «أولئك» بدون حرف العطف.

(٨) ـ في (ز): «النبوة».

(٩) ـ سقطت من (ب)، وفي (ز): «المطهر».

(١٠) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «الأحمدية».

(١١) ـ هكذا في جميع النسخ بذكر الحرف «في» والأولى حذفها.

(١٢) ـ استوفينا الكلام على مفهوم التصوف في قسم الدراسة انظر ص٣٧٥ ـ ٣٨٦ .

(١٣) ـ في (ق): «يؤيد».

(١٤) ـ في (ق): «الملحدون»، وفي (ط): «الملجدين».

وإيضاحًا[١] ولحال[٢] أولئك المبطلين هتكًا[٣] وافتضاحًا، أنهم[٤] يجمعون في إثبات تلك الزندقة الملعونة بين إقامة الحجة والبرهان وبين ادعاء ظهورها عليهم بالكشف و العيان؛ مع أنه من المعلوم عند أهل العرفان أن التعبير[٥] عن المعلوم بالكشف والعيان ليس في حيز الإمكان لقصور[٦] العبارة عن بيان هذه الحال وتعذر[٧] الكشف عنها بالمقال[٨]، فلا يمكن إيداعه في الكتب والرسائل[٩] فضلاً عن إثباته بالحجج والدلائل[١٠]، وناهيك بديهة[١١] العقل الحاكمة على بطلان زندقتهم،

---

(١) - في (ق): «وأيضاً».

(٢) - في (ق): «والحال».

(٣) - وفي (ب): «متنسكا».

(٤) - في (ز): «لأنهم».

(٥) - في (ز): «التعين».

(٦) - في (ز): «بقصور».

(٧) - في (ق): «وتعزر».

(٨) - في (ق): «بل المقال».

(٩) - في (ق): «أو الرسائل» بدل «والرسائل».

(١٠) - الكشف بحسب تعلقه ينقسم إلى قسمين: ١ - كشف يتعلق بالحادثات، ٢- وكشف يتعلق بالقديم. فالكشف الذي يتعلق بالحادثات يمكن التعبير عنه بالألفاظ وتحديده بالأزمان والأمكنة، وظهوره في صور مجسمة محسوسة معلومة. أما الكشف الذي يتعلق بالقديم - إن جاز وقوعه - فلا يمكن التعبير عنه بالألفاظ، ولا إيداعه في الكتب لأنه أمر ذوقي. لأن ذات الله تعالى وصفاته العلا لا يمكن إدراكها ولا تجسيدها ولا تصويرها، «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير». والوجودية بمذهبهم الوجودي قد تكلموا في ذات الله عن طريق الكشف الذي جسد الله تبارك وتعالى وحصره في هذا الوجود، فهو مجاليه وصفاته.

(١١) - في (ق): «ببداهة».

وأصولها[١] المكابرات[٢]، وفروعها الضلالات[٣] والمحالات، التي لم تسمع[٤] بمثلها من الكفرة الأقدمين لا من المجوس ولا من[٥] المشركين، والحق أنه لا ينفع معهم كما لا ينفع مع السوفسطائية المناظرة لا[٦] بالمعقول ولا[٧] بالمنقول. وإنما الحاسم[٨] لمادة[٩] فساد إلحادهم[١٠] سيف الله المسلول. كبرت كلمةً تخرج من أفواههم، أن كل من ادعى الألوهية فهو صادق في دعواه، إذ[١١] يكذب ذلك[١٢] اللعين قواعد[١٣] البراهين العقلية، ومحكمات الأدلة السمعية الناطقة بأن كل مخلوق ادعى الألوهية فهو من الكاذبين الكافرين، وهو في الآخرة من الخاسرين، لقوله[١٤] تعالى: ﴿ومن

---

(١) ـ في (ب): «وأصولهم».

(٢) ـ في (ب): «المكابرة».

(٣) ـ في (ق): «الضلات».

(٤) ـ في (ب): «يسمع».

(٥) ـ سقطت «من» من: (ب)، (ق).

(٦) ـ سقطت «لا» من: (ب)، (ز).

(٧) ـ سقطت «لا» من (ب).

(٨) ـ في (ز): «الحاتم».

(٩) ـ في (ق): «بمادة».

(١٠) ـ في (ب): «الحادم».

(١١) ـ في (ق): «إن».

(١٢) ـ في (ز): «هذا».

(١٣) ـ في (ز): «قوا».

(١٤) ـ في (ط): «بقوله»، وفي (ب)، (ز): «كقوله».

يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين﴾[١]، وقوله تعالى حكاية عن فرعون اللعين: ﴿فقال أنا ربكم الأعلى فأخذه الله نكال الآخرة والأولى﴾[٢]، والصادق في دعوى[٣] الألوهية[٤] لا يكون جهنميًا مذللاً ولا ظالمًا منكلاً. (وكفرت طائفة يصدر عن أشباههم)[٥] أن كل من عبد الأصنام فقد عبد الله تعالى، لكنه أخطأ في[٦] طريق العبادة وأن موسى إنما أنكر على هارون عليهما السلام لإنكاره على عبدة العجل، وعدم اتباعه لهم في ذلك الفعل وكان موسى أعرف بالله من هارون[٧]، فجعل ذلك الغوي المبين هارون عليه السلام، أقل من عبدة العجل معرفة برب

---

(١) ـ سورة الأنبياء، الآية (٢٩).

(٢) ـ سورة النازعات، الآية (٢٤، ٢٥).

(٣) ـ في جميع النسخ عدا (ب): «الدعوى».

(٤) ـ سقطت من جميع النسخ عدا (ب).

(٥) ـ جاء في (ب): «وكبرت كلمة» تصدر عن أشفاهم» بدل ما بين القوسين.

(٦) ـ سقطت من (ب).

(٧) ـ نص ابن عربي في الفصوص هكذا:

«فكان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأن الله قد قضى ألا يعبد إلا إياه: وما حكم الله بشيء إلا وقع. فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه» ١٩٢/١.

ذكر ابن عربي هذا الكلام في الفص الرابع والعشرين الذي سماه «فص حكمة إمامية في كلمة هارونية»، ويدور هذا الفص حول مسألة العبادة والألوهية. فيشرح فيه ابن عربي نظريته في الدين بمعناه الصوفي الواسع، وهو دين وحدة الوجود، ويخلص منه إلى أن الحب هو أساس عبادة كل معبود، وأن المعبود على الحقيقة هو المحبوب على الحقيقة وهو الله. فكل معبود إنما هو مجلى من مجالي الحق أو صورة من صوره مهما اختلفت عليه الأسماء والصفات. تعليقات عفيفي ٢٨٤/٢.

العالمين ، فجعلهم في اتخاذ العجل إلهًا مصيبين لكن في عبادته[١] مخطئين[٢] .
ولا يخفى على علماء الإسلام والمسلمين أن الله[٣] تعالى يكذبه في عدة آيات من الكتاب المبين منها في سورة الأعراف: ﴿واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وكانوا ظالمين﴾[٤] ومنها ﴿إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا وكذلك نجزي المفترين﴾[٥] وفي سورة طه: ﴿ فإنا قد فتنا قومك من بعدك وأضلهم السامري فرجع موسى إلى قومه غضبان أسفا[٦] ﴾[٧] وفيها ﴿فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار فقالوا[٨] هذا إلهكم وإله موسى فنسي أفلا يرون ألا يرجع إليهم

---

(١) ـ في (ز): «عبادة».

(٢) ـ كانوا مصيبين باعتبار أن العجل «بعض المجالي الإلهية» كما ينص ابن عربي. الفصوص ١٩٢/١. وكانوا مخطئين في عبادته لأنهم حصروا المعبود المطلق في تلك الصورة الخاصة التي هي صورة العجل، مع أن المعبود المطلق يأبى الحصر لأنه عين كل ما يعبد. تعليقات عفيفي ٢٨٥/٢. وهو نفس الخطأ الذي وقع فيه عباد الأصنام. وخلاصة مذهب ابن عربي في العبادة: أنه ما من عابد في هذا الوجود إلا وقد أصاب في عبادته، فإن عبد الله المطلق فقد أصاب النسبة والمرتبة، وإن عبد مجلى مخصوصاً أياً كان هذا المجلى، حجراً. أم شجراً، أم ملكاً، حتى الدودة وما تناهى في الصغر والكبر فقد أصاب هذا العابد المرتبة وأخطأ في النسبة، والكل في رحمة الله، لأن من أخطأ النسبة فخطؤه عرضي زائل إذ هو أصاب المرتبة التي هي الأصل. انظر: تفصيل مذهب بن عربي في العبادة، الجزء الثاني من كتاب «مرتبة الوجود ومنزلة الشهود» ص٥٠٦-٥٢٦.

(٣) ـ سقطت كلمة «الله» من (ق).

(٤) ـ الآية (١٤٨).

(٥) ـ الآية (١٥٢).

(٦) ـ سقطت من (ز).

(٧) ـ الآية (٨٥ ـ ٨٦).

(٨) ـ في (ب)، (ز): «فقال».

قولاً ولا يملك لهم ضراً ولا نفعاً﴾[1] وفيها[2] ﴿ولقد قال لهم هارون من قبل ياقوم إنما فتنتم به وإن ربكم الرحمن فاتبعوني وأطيعوا أمري﴾[3] وفيها[4] قال[5] أيضاً ﴿يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلوا ألا تتبعن أفعصيت أمري﴾[6] وفيها ﴿وانظر إلى إلهك الذي ظلت عليه عاكفاً لنحرقنه ثم لننسفنه في اليم نسفاً﴾[7] وفيها[8] ﴿إنما إلهكم الله الذي لا إله إلا هو وسع كل شيء علماً﴾[9]، فلو كان أن من عبد شيئاً من الممكنات فقد عبد الله بناءً على مازعموا أن وجود جميع الممكنات[10] هو الله تعالى لكان وجود العجل حينئذ هو الله تعالى المتكلم البارئ المالك للضر والنفع، ورجع القول[11]، وحينئذ لا تكون[12] عبدة العجل في اتخاذه إلهًا ضالين، ولا مفترين، ولا مفتونين، ولا ظالمين، ولا عابدين لمن لا يتكلم ولا يهدي

---

(١) ـ الآية (٨٨، ٨٩).

(٢) ـ في جميع النسخ عدا (ق): «منها».

(٣) ـ سورة طه، الآية (٩٠).

(٤) ـ في جميع النسخ عدا (ق): «منها».

(٥) ـ في (ز)، (ب): «ما قال».

(٦) ـ الآية (٩٢، ٩٣).

(٧) ـ الآية (٩٧).

(٨) ـ في جميع النسخ عدا (ق): «ومنها».

(٩) ـ الآية (٩٨).

(١٠) ـ في (ط)، (ب): «الكائنات».

(١١) ـ سقط قوله: «ورجع القول» من (ب).

(١٢) ـ في (ب): «لا يكون».

السبيل ولا لمن لا يرجع إليهم القول ولا لمن لا يملك الضر والنفع، ولكان عباد[١] العجل في قولهم هذا إلهكم وإله موسى صادقين[٢] ، وإن كانوا في طريق عبادته مخطئين من حيث اقتصروا عليه ولم يعبدوا جميع الأشياء ، واللوازم[٣] بأسرها باطلة[٤] مستلزمة لتكذيب رب العالمين سبحانه وتعالى عن زعمات هواجس[٥] الملحدين وخطرات وساوس الشياطين.

ثم إن[٦] أولئك الملاحدة الذين هم[٧] إخوان[٨] الشياطين، يخدعون الجاهلين بتمسكهم[٩] في[١٠] ذلك الضلال المبين بقوله تعالى ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾[١١] وبقوله تعالى ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾[١٢] ،

---

(١) ـ في (ز): «عباة».

(٢) ـ في (ق): «فنسي صادقين».

(٣) ـ في (ز): «وللوازم».

(٤) ـ سقطت من (ز).

(٥) ـ في (ط): «هواجر»، وفي (ز): «هواخبس».

(٦) ـ سقطت من (ط).

(٧) ـ في (ق): «الذينهم».

(٨) ـ تكررت كلمة «إخوان» في (ق).

(٩) ـ في «ز» : «بتمسكم» .

(١٠) ـ في «ز» : «أن» .

(١١) ـ سورة البقرة ، الآية (١١٥) .

(١٢) ـ سورة الإسراء ، الآية (٢٣) .

ويلحدون في الآية الأولى بتفسيرهم[١] وجه الله ههنا بذات الله[٢] تعالى موافقًا لرأيهم، لا بجهة[٣] الإسلام[٤]، التي أمر بها ورضيها على ما هو الحق المبين والمطابق لقواعد الدين، ولإجماع علماء الإسلام، المسلمين، ولما يدل عليه صدر[٥] هذه الآية أيضًا، وهو قوله تعالى ﴿ولله المشرق والمغرب﴾[٦] فإنه يدل على أن[٧] جهات المشرق والمغرب لله تعالى لا أنها[٨] هو الله تعالى[٩] وإلا لوجب أن يكون

---

(١) - في «ق» ، «ز» : «وبتفسيرهم» .

(٢) - قال ابن جرير الطبري : « وأما قوله «تولوا» فإن الذي هو أولى بتأويله أن يكون نحوه وإليه كما يقول القائل : وليت وجهي شطره ووليته إليه . بمعنى : قابلته وواجهته ، وإنما قلنا ذلك أولى بتأويل الآية لاجماع الحجة على أن ذلك تأويله ، وشذوذ من تأوله بمعنى تولون عنه فتستدبرونه، فالذي تتوجهون إليه وجه الله ، بمعنى : قبلة الله » . ١/٥٠٥

والتفسير الذي ارتضاه الطبري هو مذهب جمهور السلف كما نص عليه ابن تيمية . مجموع الفتاوى ٢/٤٢٩ .

وبناء على هذا التفسير فإن هذه الآية ليست من آيات الصفات .مجموع الفتاوى ٦/١٦ .

فيكون تفسير الوجودية قوله تعالى « . . وجه الله » بذات الله باطل ؛ لأن «الوجه» في لغة العرب يأتي بمعنى الجهة ، يقال : قصدت هذا الوجه ، وسافرت إلى هذا « الوجه » أي : إلى هذه الجهة ، وسياق الآية يدل عليه .

وانظر: الأسماء والصفات للبيهقي٢/٣٥، معالم التنزيل للبغوي١/١٠٧، الجامع لأحكام القرآن ٢/٢٨٥ ، فتح القدير ١/١٣١ ، روح المعاني ١/٣٦٥ ، تفسير القرآن العظيم ١/٢٦٦ .

(٣) - في جميع النسخ عدا «ط» : «بالجهه».

(٤) - سقطت من جميع النسخ عدا «ط» .

(٥) - في «ز» : «صور» .

(٦) - سورة البقرة ، الآية (١١٥) .

(٧) - سقطت من «ب» .

(٨) - في «ق» : «لأنها» .

(٩) - قال ابن جرير : «يعني جل ثناؤه بقوله «ولله المشرق والمغرب» لله ملكها وتدبيرها » .

قال البغوي : «ولله المشرق والمغرب» يعني ملكًا وخلقًا . معالم التنزيل ١/١٠٨ .

قال شيخ الإسلام : «فأخبر أن الجهات له ، فدل على أن الإضافة إضافة تخصيص وتشريف ، كأنه قال: جهة الله وقبلة الله » .مجموع الفتاوى ٦/١٧ .

النظم: والله المشرق والمغرب لا ولله المشرق والمغرب، وأنت خبير بأن ثم للمكان[١] وأن الله منزهٌ عن الجهة والمكان[٢]، وأن كون[٣] الشيء الواحد في آن واحد في أمكنة مختلفة بديهي البطلان، وأن تفسير هذه الآية[٤] بما فسره الملاحدة مستلزم لكون الله تعالى في مكان وجهة بل كونه في آن واحد في[٥] أمكنة الجهات المختلفة عند[٦] اختلاف أماكن المتوجهين، وذلك محال على محال، ومع ذلك كفر صريح[٧] وضلال.

---

(١) ـ قال ابن هشام: «ثم بالفتح اسم يشار به إلى المكان البعيد» مغني اللبيب ص١٦٢. وقال الماوردي: «وأما ثم فهو لفظ يستعمل في الإشارة إلى مكان». النكت والعيون ١/١٤٩.

(٢) ـ مذهب السلف بالنسبة للفظ الذي لم يصرح الشرع لا بنفيه ولا بإثباته يجب استفسار قائله، فإن أراد بها معنىً صحيحاً موافقاً لما أثبته الشرع قبل بشرط أن يعبر عن معناه بألفاظ النصوص ولا يعدل عنها إلى الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد منها، وإن أراد باللفظ المبتدع معنىً مخالفاً لما جاء به الشارع وجب رده. ومن هذه الألفاظ: التركيب، والحيز، والجوهر، والجهة....».

قال ابن أبي العز: لفظ «الجهة» قد يراد به ما هو موجود، وقد يراد به ما هو معدوم، ومن المعلوم أنه لا موجود إلا الخالق والمخلوق، فإذا أريد بالجهة أمر وجودي غير الله تعالى كان مخلوقاً، والله تعالى لا يحصره شيء، ولا يحيط به شيء من المخلوقات، وإن أريد بالجهة أمر عدمي، وهو ما فوق العالم، فليس هناك إلا الله وحده. فإذا قيل: إنه في جهة بهذا الإعتبار، فهو صحيح، ومعناه: أنه فوق العالم، حيث انتهت المخلوقات، فهو فوق الجميع عال عليه... شرح العقيدة الطحاوية ١/٢٦٦. وقول المصنف «وأن الله منزه عن الجهة والمكان...» يتفق مع مذهبه الكلامي.

(٣) ـ في (ق): «وأن يكون».

(٤) ـ سقطت من (ق).

(٥) ـ سقت من (ز).

(٦) ـ في (ق): «عن».

(٧) ـ في (ز)، (ب): «صريخ».

ويلحدون في الآية الثانية حيث يفسرون[١] وقضى بحكم وقدر[٢]، مخالفًا[٣] لقواعد الدين ولإجماع المفسرين، لا بأوجب وأمر على ماهو مطابق لقواعد الإسلام

---

(١) ـ في (ب): «يفرون».

(٢) ـ تضافرت نصوص ابن عربي في الفصوص والفتوحات على تفسير «قضى» بحكم في قوله تعالى: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه» الأسراء آية ٢٣، قال: «وقد أشارت الآية الواردة في القرآن إلى ما ذهبنا إليه بقوله تعالى: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه»، فهو عندنا بمعنى حكم، وعند من لا علم له من علماء الرسوم بالحقائق بمعنى أمر. وبين المعنيين في التحقيق بون بعيد» الفتوحات ٣٦٦/١. وقال: («وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه») أي حكم. الفصوص ٧٢/١. وقال: «الله قد قضى ألا يعبدوا إلا إياه: وما حكم الله بشيء إلا وقع». الفصوص ١٩٢/١. وبتفسير ابن عربي لـ «قضى» في الآية بالقضاء الكوني، يكون قد خالف قواعد الدين واجماع المفسرين كما أشار المصنف. والصحيح المتفق عليه عند علماء الأمة أن القضاء المراد من الآية هو القضاء الشرعي الديني. قال ابن جرير: «يعني بذلك تعالى ذكره، حكم ربك يا محمد بأمره إياكم ألا تعبدوا إلا الله، فإنه لا ينبغي أن يعبد غيره، وقد اختلفت ألفاظ أهل التأويل في تأويل قوله «وقضى ربك» وإن كان معنى جميعهم في ذلك واحد. ٦٢/١٥. قال القشيري: «أمر بإفراده ـ سبحانه ـ بالعباده» ٣٤٣/٢ لطائف الاشارات. قال الراغب: «قضى: القضاء فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً وكل واحد منهما على وجهين: إلهي وبشري، فمن القول الإلهي قوله: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه» أي أمر بذلك. ٤٠٦ المفردات. قال الزمخشري: «وقضى ربك»، وأمر أمراً مقطوعاً به. الكشاف ٤٤٤/٢. قال القرطبي: (قضى) أي أمر وألزم وأوجب. قال ابن عباس والحسن وقتاده: ليس هذا قضاء حكم بل قضاء أمر». ثم ذكر القرطبي أن القضاء يستعمل في اللغة على وجوه: فالقضاء بمعنى الخلق... والحكم.. والفراغ... والارادة... والعهد....». الجامع لأحكام القرآن ٢٣٧/١٠، بتصرف يسير. وقال ابن كثير: يقول تعالى آمراً بعبادته وحده لا شريك له، فان القضاء ها هنا بمعنى الأمر. تفسير القرآن العظيم: ٦١/٥. وانظر: زاد المسير: ٢٣/٥، مفاتيح الغيب ٨٤/١٠/ ، درء تعارض العقل والنقل ١٦٧/٦، النهر الماد ٢٩١/٢، شرح العقيدة الطحاوية: ٦٥٦/٢، بصائر ذوي التمييز: ٢٧٥/٤، روح المعاني ٥٢/١٥.

(٣) ـ في (ز): «مخالفين».

ولاجماع الرسل والأنبياء عليهم السلام، ثم إنه لا يخفى على آحاد[1] معاشر المسلمين، فضلاً عن أئمة الإسلام[2] وأعلام[3] الدين، أن عبدة الأصنام والمشركين لو كانوا بعبادة الأصنام لله عابدين ، وفي طريق العبادة مخطئين، على ما[4] زعم ذلك في الفتوحات[5] ابن[6] عربي مميت الدين، كما أخبر[7] الله تعالى عنهم في كتابه المبين بأنهم مشركون ولما كانوا في قولهم، والله ربنا ما كنا مشركين[8] ، كاذبين إذ المخطئ في طريق العبادة لا يكون مشركًا بإطباق عقلاء العالمين، ولما ذكر أنهم يتخذون آلهة ليس[9] لها من الألوهية[10] إلا مجرد الاسم، وعابدون للجبت والطاغوت والرجس والأوثان والشيطان المريد والمخلوق العاجز عن النصر والتأييد، وبأنهم جاعلون[11] لله أنداداً وعابدون لأمثالهم عباداً. وقد أخبر الله تعالى بجميع ذلك تحذيراً لعباده وإرشاداً، فقال عز من قائل ﴿ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا

---

(١) ـ في (ب): «أحد».

(٢) ـ في (ب): «المسلمين».

(٣) ـ في (ب): «وعلماء».

(٤) ـ سقطت من (ق).

(٥) ـ في (ق): «زعومات الفتوحات»، وفي (ز): «الزعومات الفتوحات».

(٦) ـ في (ق): «لابن».

(٧) ـ في (ز): «أجز».

(٨) ـ يشير إلى الآية (٢٣) من سورة الأنعام.

(٩) ـ سقطت من (ز).

(١٠) ـ سقطت من (ب)، وفي (ط): «الألولهية».

(١١) ـ في (ق): «عاجلون».

والله ربنا ما كنا مشركين أنظر كيف كذبوا على أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون﴾[(١)] ، وقال عز من قائل ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماءً سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾[(٢)] يعني أنكم سميتم[(٣)] ما لا[(٤)] يستحق الإلهية[(٥)] آلهة ، ثم طفقتم[(٦)] تعبدونها ، فكأنكم عبدتم أسماء فارغة لا مسميات لها؛ إذ ليس لهن من الألهية إلا مجرد الاسم، فلو كان عبدة الأصنام عابدين لله مخطئين في طريق العبادة لما كانوا[(٧)] كاذبين في قولهم ما كنا مشركين ، ولا مسمين آلهة لما ليس لها من الألوهية[(٨)] إلا مجرد الإسم ولا مفترين في التسمية لها آلهة[(٩)] . وقال عز من قائل[(١٠)] ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا[(١١)] الطاغوت﴾[(١٢)] وفي[(١٣)] سورة تنزيل ﴿والذين اجتنبوا[(١٤)] الطاغوت أن

---

(١) ـ سورة الأنعام، الآية (٢٣)، (٢٤).

(٢) ـ سورة يوسف، الآية (٤٠).

(٣) ـ في (ز): «سميتموها».

(٤) ـ في (ز) بدل «ما لا»: «لما».

(٥) ـ في (ب): «العبودية».

(٦) ـ في (ب): «طننتم».

(٧) ـ تكررت «كانوا» في (ق).

(٨) ـ في (ط): «الألولهية».

(٩) ـ في (ب): «إلها».

(١٠) ـ في (ق): «قال».

(١١) ـ في (ق): «واجتنب».

(١٢) ـ سورة النحل، الآية (٣٦).

(١٣) ـ في (ز): «وكما في».

(١٤) ـ في (ق): «اجتنبوت».

يعبدوها وأنابوا إلى الله لهم البشرى﴾[(١)] . وفي المائدة ﴿هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت أولئك شرٌ مكانًا وأضل عن سواء السبيل﴾[(٢)] ، وفي النساء ﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبًا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا﴾[(٣)] روي[(٤)] أن حيي[(٥)] بن أخطب[(٦)] وكعب ابن الأشرف[(٧)] اليهوديين خرجا إلى مكة مع جماعة من اليهود ، يوافقون قريشًا على محاربة رسول الله ﷺ فقالوا: أنتم أهل الكتاب[(٨)] ، وأنتم أقرب إلى محمد ﷺ منا فلا نأمن[(٩)] مكركم، فاسجدوا لآهتنا حتى نطمئن إليكم ففعلوا، فهذا إيمانهم بالجبت والطاغوت[(١٠)] .

---

(١) ـ سورة الزمر، الآية (١٧).

(٢) ـ الآية (٦٠)، ومن قوله: «أولئك شر....» إلى آخر الآية سقط من جميع النسخ عدا (ط).

(٣) ـ الآية (٥١).

(٤) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «وروي».

(٥) ـ في (ق(: «يحي».

(٦) ـ في (ز)، (ب): «أحطب).

(٧) ـ جميع النسخ عدا (ط): «أشرف».

(٨) ـ في (ق): «كتاب».

(٩) ـ في (ط)، (ب): «نأمن من».

(١٠) ـ انظر : تفسير البغوي ٤٤١/١ .

وفي سورة الحج ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾[(١)] أي الرجس الذي هو الأوثان لأن من ههنا بيانية[(٢)]، وفي سورة النساء أيضًا[(٣)] ﴿إن يدعون من دونه إلا إناثا وإن يدعون إلا شيطانا مريدا، لعنه الله..﴾[(٤)]. الإناث هي اللات والعزى أو الملائكة بزعم[(٥)] المشركين[(٦)] لأنهم يسمونهم بنات الله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، والملائكة منزهون عن صفة الذكورة والأنوثة. وفي سورة[(٧)] الأعراف ﴿أيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون ولا يستطيعون لهم نصرا ولا أنفسهم ينصرون﴾[(٨)] وفي سورة إبراهيم ﴿وجعلوا لله أندادا ليضلوا عن سبيله قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار﴾[(٩)]، وفي

---

(١) ـ الآية (٣٠).

(٢) ـ قال ابن هشام: تأتي «من» على خمسة عشر وجهاً فذكرها ومنها: الثالث: بيان الجنس.... نحو (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) مغني اللبيب ٤٢٠-٤٢١. وهذا الذي قاله ابن هشام عليه عامة المفسرين والنحاة وزعم الأخفش أن «من» هناك للتبعيض أي فاجتنبوا الرجس الذي هو من الأوثان أي عبادتها، ورده القرطبي في التفسير بقوله: «ومن قال إن من للتبعيض قلب معنى الآية وأفسده» الجامع لأحكام القرآن ٥٤/١٢.

وانظر: معاني القرآن وإعرابه ٤٢٥/٣، إعراب القرآن للنحاس ٩٦/٣ معالم التنزيل ٢٨٦/٣، البيان في غريب إعراب القرآن ١٧٤/٢.

(٣) ـ سقطت من (ز).

(٤) ـ الآية (١١٧)، (١١٨).

(٥) ـ في (ب): «بزعمهم».

(٦) ـ سقطت من (ب).

(٧) ـ سقطت من (ز).

(٨) ـ الآية (١٩١، ١٩٢).

(٩) ـ الآية (٣٠).

سورة الأعراف ﴿إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم[١]﴾[٢]،فلو كان عبدة الأصنام عابدين لله مخطئين في طريق عبادته لما كان معبودهم جبتًا[٣] ولا طاغوتًا[٤] ولا رجسًا ولا إناثًا، ولا شيطانًا مريداً[٥] ولا مخلوقًا عاجزاً عن النصر والتأييد، ولم يكونوا جاعلين لله أنداداً ولا عابدين لأمثالهم عباداً، بل كانوا عابدين لرب العالمين وإن كانوا في طريق العبادة مخطئين[٦]، فظهر أن أولئك[٧] الملحدين القائلين بأن عبدة الإصنام عابدون لله، مكذبون لرب العالمين فيما أخبر بمحكم كتابه[٨] المبين.

واعلم أن ههنا مزلة[٩] قدم[١٠] للذاهلين[١١] عن مصطلحات العارفين بالله[١٢] الفائزين بمزيد الألطاف من رب العالمين كالوحدة المطلقة، والفناء والبقاء والجمع والتفرقة، فإن أولئك الملاحدة أيضًا يستعملون هذه العبارات في تقرير زندقتهم وطاماتهم،ويحملونها[١٣] على غير ما قصده العارفون من مصطلحاتهم،

---

(١) ـ في (ق): «أمثاكم».

(٢) ـ الآية (١٩٤).

(٣) ـ سقطت من (ز)، وفي (ق): «حبا».

(٤) ـ في (ق)، (ز): «طاغوتاً».

(٥) ـ سقطت من (ز).

(٦) ـ في (ط)، (ب): «وإن كانوا مخطئين في طريق العبادة».

(٧) ـ في (ز)، (ب): «ذلك».

(٨) ـ في (ز): «كتاب».

(٩) ـ في (ق): «مزلقة»، وفي (ب): «مزالق».

(١٠) ـ في (ب): «الأقدام».

(١١) ـ في (ق): «الزاهلين» وقد أقحم بعدها: «بمزيد الألطاف».

(١٢) ـ سقطت من جميع النسخ عدا (ب).

(١٣) ـ في (ق): «ويحملون».

فيريدون بها ما هو زندقةٌ وإلحادٌ وخروجٌ عن دين الإسلام وسبيل الرشاد ، فيتوهم الذاهل عن[(١)] مقاصد العارفين عن[(٢)] هذه العبارات أن ما يقصده[(٣)] الزنادقة[(٤)] من هذه المصطلحات التي هي مصيبةٌ في الدين، وجهل بمقاصد[(٥)] أولئك السادة[(٦)] السالكين هي مراد العارفين ، فيقع إما في الزندقة والإلحاد لحسن ظنه بالعارفين، وإما[(٧)] في نسبة العارفين إلى[(٨)] سوء الإعتقاد. وها أنا أنبهك على مراد العارفين من هذه العبارات وعلى تبديل الملحدين معاني هذه الكلمات ليتبين لك الرشد من الغي والسداد من الليّ[(٩)] ، ولا[(١٠)] تسيء[(١١)] الظن بالعارفين الذين هم[(١٢)] أولياء الله تعالى بتحريف الملحدين الذين هم[(١٣)] أعداء الله ولنمهد قبل الشروع في تفسير كلامهم مقدمةً ترشدك إلى مراتب مقاماتهم ، وهي أن للسالكين في طريق السلوك إلى الله مراتب ودرجات ، يتوقف الوصول[(١٤)] إلى الدرجة التالية على قطع[(١٥)] الدرجة السابقة.

---

(١) ـ في (ق): «من».

(٢) ـ هكذا في جميع النسخ، والصواب «من».

(٣) ـ في (ق): «يقصد».

(٤) ـ سقطت من (ب).

(٥) ـ في (ز): «بمقاص».

(٦) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «السادات».

(٧) ـ في (ب): «أوما».

(٨) ـ سقطت «نسبة العارفين إلى» من (ب).

(٩) ـ سقطت من (ب)، وفي (ط): «الإلحاد»، و«اللي»: الاعوجاج والانحراف بالكلام عن جهته. انظر: القاموس المحيط ص ١٧١٧.

(١٠) ـ في (ط): «لا».

(١١) ـ في (ز)، (ق): «تسيء»، وفي (ب): «يسيء».

(١٢) ـ في (ق): «الذينهم».

(١٣) ـ في (ق): «الذينهم».

(١٤) ـ في (ق): «الوصل».

(١٥) ـ سقطت من (ق).

الأولى: التخلية[١] : وهي تصفية القلب عن الأخلاق الذميمة[٢] التي رأسها حب الدنيا.

الثانية: التحلية[٣] : وهي التحلي بالأخلاق المرضية عند الله تعالى ، وهي أخلاق الحضرة النبوية ومن أراد الوقوف على تفاصيلها[٤] ،فعليه بربع المهلكات وربع المنجيات من إحياء علوم الدين[٥] .

الثالثة: التجلية[٦] : وهي استنارة القلب بالأنوار[٧] الإلهية، وعند ذلك يحصل[٨] الكشف[٩] ، وله أيضًا مراتب.

---

(١) ـ هناك صلة وثيقة بين التخلية والخلوة انظر تفصيل ذلك في: كشف المحجوب ص٦٣٤، الإملاء ص١٦، عوارف المعارف: ٢٠٧ـ٢٢٠، تحفة السفرة ٧٥ـ٧٨، سر الأسرار في كشف الأنوار: ٥٥ـ٦٦، اصطلاحات ابن عربي ٩، الفتوحات المكية ٢/٧٨٤، قواعد التصوف ص٦٧، معجم ألفاظ الصوفية ص٧٥.

(٢) ـ في (ق): «الزميمة».

(٣) ـ انظر: كشف المحجوب ٦٣٣، الاملاء ص١٦، اصطلاحات ابن عربي ص١٧، معجم ألفاظ الصوفية ص٧٥.

(٤) ـ في (ق): «تفاصيلهم».

(٥) ـ ذكر الغزالي أنه أسس كتابه إحياء علوم الدين على أربعة أرباع، وهي: ربع العبادات، وربع العادات، وربع المهلكات، وربع المنجيات. وربع المهلكات يقع في الجزء الثالث ويحتوي على ثمانية كتب... وربع المنجيات يقع في الجزء الرابع ويحتوي على عشرة كتب..

(٦) ـ في (ز): «بأنوار».

(٧) ـ في (ز): «محصل».

(٨) ـ في (ب): «له الكشف».

الأولى: كشف الكائنات وهي المسماة[١] بكشف الملكوت السفلي[٢].

الثانية: كشف الأفعال[٣] الإلهية[٤].

(الثالثة: كشف الصفات الإلهية)[٥].

الرابعة: وهي نهاية الدرجات، كشف تجلي أنوار الذات[٦].

والسالكون في الوصول إلى هذه المراتب متفاوتة[٧] الدرجات بحسب تفاوت الاستعدادات.

ثم اعلم أن نهاية مراتب الأولياء المسمين في القرآن بالصالحين أدنى درجات الشهداء، وأعلى درجات الشهداء أدنى مراتب الصديقين، وأعلى درجات الصديقين أدنى مراتب الأنبياء، وأعلى درجات الأنبياء أدنى مراتب[٨] المرسلين، ودرجة نبينا محمد[٩] سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين فوق أعلى درجات غيره من المرسلين.

---

(١) ـ في (ط)، (ق): «المسمات»، وفي (ب): «المسمرة».

(٢) ـ وهو كشف الحادثات المجرد عن ملاحظة أفعال القديم.

(٣) ـ في (ز): «أفعال».

(٤) ـ انظر: عوارف المعارف ص١٥٤.

(٥) ـ ما بين القوسين ساقط من (ق)، وفي (ز): «كشف صفات الإلهية».

(٦) ـ هذا الكشف والذي قبله يتعلقان بالقديم سبحانه وتعالى، وهو عند الصوفية كشف لا يمكن التعبير عنه بالألفاظ، وإنما هو أنوار وأذواق ومواجيد.

(٧) ـ في (ز): «متفاوت».

(٨) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «درجات».

(٩) ـ سقطت من جميع النسخ عدا (ق).

وبالجملة كل درجة ومرتبة للأولياء فكمالها للأنبياء، لا كما تزعم[١] الجهلة من المتصوفة أن الولي أفضل من النبي[٢].

والمحققون من أصحاب الطريقة على أن العلم أشرف من الحال[٣]، وهي عندهم عبارة عن كيفية تعرض[٤] لنفس السالك عند تجليات الأنوار.

ويقولون: الجهلة من أهل طريقتنا يزعمون أن الحال أشرف من العلم بناء على أن عزلتهم[٥] من العلم وجهلهم بالحال وعدم معرفتهم بأنها في دار التكليف من

---

(١) ـ في (ز) «زعم».

(٢) ـ قال الإمام أبو جعفر الطحاوي : «إن نبيًا واحداً أفضل من جميع الأولياء» . قال الشارح : «يشير الشيخ رحمه الله إلى الرد على الاتحادية وجهلة المتصوفة . . . ممن يظن أنه يصل برياسته واجتهاده في العبادة وتصفية نفسه إلى ماوصلت إليه الأنبياء من غير اتباع لطريقتهم» انظر : شرح العقيدة الطحاوية ٢/ ٧٤١ـ ٧٤٣ ، وانظر : الفرق بين الفرق ص٣٤٣ .

وقد حكى البغدادي في «أصول الدين» ص٢٩٨ ، وابن تيمية في «كتاب الصفدية» ١/ ٢٤٨ إجماع الأمة واتفاقها على تفضيل الأنبياء على الأولياء .

وحكى الكلاباذي في كتاب «التعرف» ص٦٩ ، والهجويري في كتاب «كشف المحجوب» ص٤٧٤ إجماع مشايخ الصوفية على ذلك . وانظر : اللمع ص٥٣٥ .

(٣) ـ وتأكيداً لكلام المصنف قال شيخ الإسلام : «. . المشايخ الأصحاء من الصوفية يوصون بالعلم ، ويأمرون باتباعه ، كما تجد الأصحاء من أهل العلم يوصون بالعمل ويأمرون به لما يخاف في كل طريقة من ترك مايجب من الأخرى » الاستقامة ٢/ ١٦٢.

وجاء في مدار ج السالكين ٣/ ٢١١ : «فإن العلم الخالي عن الحال ضعف في الطريق ، والحال المجرد عن العلم ضلال عن الطريق ، ومن عبد الله بحال مجرد عن علم لم يزدد من الله إلا بعداً ».

(٤) ـ في (ط): «التعرض».

(٥) ـ سقطت من (ب)، وفي (ز)، (ق): «عزلهم»، وفي (ط): «أن عزلتهم».

أعظم الحجب، وذلك لأن الحال هي القرب لا الأمر المقرب، والعلم المقرون بالعمل إنما هو المقرب، وإلا فكمثل الحمار يحمل أسفاراً، والدنيا هي دار مكاسب والآخرة هي دار مواهب فمن نال في الدنيا موهبة هي ثمرة العمل، فقد انتقص من ثمره[(١)] في الآخرة[(٢)]، ولذلك ترى صاحب الحال عند الموت يتمنى أن لم يكن صاحب حال، وهذا هو السر في عدم ظهور كثرة الأحوال من الصحابة[(٣)]، رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، مع أنهم في الدرجات[(٤)] العالية من الولاية، إدخاراً

---

(١) ـ في جميع لنسخ عدا (ط): «ثمرته».

(٢) ـ كلام المصنف في أن من نال موهبة في الدنيا هي ثمرة العمل فقد انتقص من ثمره في الآخرة، لا يسنده دليل لا شرعي ولا عقلي.

(٣) ـ تعليل المصنف في عدم ظهور كثرة الأحوال والكرامات من الصحابة غير سديد ، والصواب ماأجاب به السلف (الإمام أحمد) . قال تاج الدين السبكي : «فإن قلت : مابال الكرامات في زمن الصحابة وإن كثرت في نفسها قليلة بالنسبة إلى مايروى من الكرامات الكائنة بعدهم على يد الأولياء ؟

فالجواب أولاً : ماأجاب به الإمام الجليل أحمد بن حنبل رضي الله عنه حيث سئل عن ذلك فقال: أولئك كان إيمانهم قويًا ، فما احتاجوا إلى زيادة يقوى بها إيمانهم ، وغيرهم ضعيف الإيمان في عصره ، فاحتيج إلى تقويته بإظهار الكرامة . . .

وثانيًا أن يقال : ما يظهر على يدهم ربما استغني عنه اكتفاء بعظيم مقدارهم ، ورؤيتهم طلعة المصطفى صلى الله عليه وسلم ، ولزومهم طريق الاستقامة الذي هو أعظم الكرامة ، مع ما فتح الله على أيديهم من الدينا ، ولا اشرأبوا لها ، ولاجنحوا نحوها ، ولااستزلت واحداً منهم رضي الله عنهم » . طبقات الشافعية الكبرى ٢/٣٣٣ ـ ٣٣٤ .

وقال ابن القيم : « . . . ونظير هذا الكرامات التي ظهرت بعد عصر الصحابة ولم تظهر عليهم لاستغنائهم عنها بقوة الإيمان ، واحتياج من بعدهم إليها لضعف إيمانهم ، وقد نص أحمد على هذا المعنى » مدارج السالكين ١/٥٠ ـ ٥١ .

وانظر مع المقارنة : الفتاوى الحديثية ص٣٠٥ ، جامع كرامات الأولياء ص٣٦ ومابعدها .

(٤) ـ في (ط): «الدرجة».

لكمال درجاتهم في الآخرة وناهيك[(١)] دليلاً على أن[(٢)] العلم أشرف من الحال، أن الله تعالى لم يأمر نبيه ﷺ بطلب زيادة[(٣)] الحال وإنما أمره بطلب[(٤)] ازدياد العلم بقوله عز اسمه ﴿وقل[(٥)] رب زدني علماً﴾[(٦)] والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين جامعون بين كمال العلم وكمال الحال، لكن يضمحل بنور نبوتهم الالتفات إلى وجود الحال فيصير[(٧)] وجودها وعدمها سواء، فلذلك لا ينقص[(٨)] شيء من درجاتهم في الآخرة مع كمال الحال في الدنيا، ومما[(٩)] يرشدك أن نبينا محمداً[(١٠)] ﷺ أكمل الأنبياء في الاستغراق (والفناء في الفناء في التوحيد)[(١١)] وقطع النظر عن الالتفات إلى ما[(١٢)] سوى الملك المجيد أن الله تعالى أضاف فعله عليه الصلاة والسلام يوم بدرٍ إلى ذاته وقال ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾[(١٣)] إشارةً إلى كماله في الحال ولم يضف فعل داوود عليه السلام فقال ﴿وقتل داوود جالوت﴾[(١٤)].

---

(١) ـ في (ب): «وها أنا آتيك».

(٢) ـ في (ط): «بأن» بدل «على أن».

(٣) ـ في جميع النسخ عدا (ز): «إزدياد».

(٤) ـ سقطت من (ق).

(٥) ـ سقطت «الواو» من (ط).

(٦) ـ سورة طه ، الآية (١١٤).

(٧) ـ في (ز)، (ق): «ويصير».

(٨) ـ في (ق): «لا ينقض».

(٩) ـ سقطت من (ط).

(١٠) ـ سقطت من جميع النسخ عدا (ط).

(١١) ـ في (ز): «والفناء في التوحيد»، وفي (ب): «والفناء من الفناء من التوحيد».

(١٢) ـ سقطت من (ط).

(١٣) ـ سورة الأنفال ، الآية (١٧).

(١٤) ـ سورة البقرة ، الآية (٢٥١).

ثم إن للعارفين عند تجليات الأنوار الإلهية على سرائرهم مقامين على ماذكره حجة الإسلام رحمه الله تعالى:

الأول[(١)] : إضمحلال جميع الكائنات في نظرهم سوى أنفسهم وتلك الحال عندهم مشوبة بكدورة وقصور[(٢)] ، ويسمون تلك الحال الفناء في التوحيد ، وهم الخواص.

الثاني: الترقي عن[(٣)] ذلك بحيث يغيب عن مشاهدة نفسه وعن أحواله[(٤)] الظاهرة والباطنة[(٥)] ، وعن[(٦)] ذلك الفناء[(٧)] ويسمون[(٨)] تلك الحال الفناء في الفناء في التوحيد وهم أخص الخواص، ويصير لهم[(٩)] معنى قوله تعالى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾[(١٠)] ذوقًا وحالاً، كما[(١١)] أن حظ غيرهم من المؤمنين

---

(١) ـ في (ق): «الأولى».
(٢) ـ في (ز): «قصور».
(٣) ـ في (ز): «من».
(٤) ـ في (ق): «أحوال».
(٥) ـ في (ز): «الباطنية».
(٦) ـ في (ب): «عن».
(٧) ـ سقطت من (ق).
(٨) ـ في (ز): «يسمون».
(٩) ـ سقطت من (ق).
(١٠) ـ سورة القصص ، الآية (٨٨). أي أن كل شيء هالك عن حضوره في شهودهم، فهم لا يلتفتون إلى أي شيء، لأنهم في حالة شهود الحق تعالى. وهذا تفسير إشاري متكلف ، لايؤديه منطوق النص ولامفهومه ، بل إن الإمام القشيري في كتابه لطائف الإشارات ، ـ وهو أوسع تفسير إشاري صوفي للقرآن الكريم ـ لم يذهب إلى ماذهب إليه المصنف من التكلف في تفسير الآية الكريمة . انظر : لطائف الإشارات ٣/٨٤ .
(١١) ـ في (ز): «لما».

منه[١] يكون علمًا وإيمانًا[٢] ، فالذوق[٣] نيل عين تلك الحال بالحصول الاتصافي والعلم معرفة ذلك بالبرهان، ومأخذه القياس بأن ينظر إلى اضمحلال نور الكواكب عند اشراق الشمس فيقيس به اضمحلال وجود الكائنات عند إشراق أنوار التجليات، والإيمان قبوله بالسماع[٤] والإذعان له، ولا يتوهم أن ذلك مخالف لما سبق من أن الطريق إلى[٥] المعلوم بالكشف إنما هو العيان دون البرهان لأن المذكور هنا إقامة البرهان على تحقق الكشف، لا على إثبات المعلوم بالكشف[٦] والممتنع إنما هو الثاني دون الأول.

وثمرة الفناء في الفناء في التوحيد أن[٧] تصير[٨] أفعال العبد مستغرقةً في أفعال الله تعالى وتصريفه وتحريكه ويغيب عن نسبة أفعاله إلى نفسه على مايشير إلي تلك الحالة قوله تعالى ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾[٩] ويشير

---

(١) ـ سقطت من (ز).

(٢) ـ في (ز)، (ب): «دائماً».

(٣) ـ الذوق في اصطلاح الصوفية: «عبارة عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل، من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره» التعريفات ص١٤٤. ويعتبر الذوق أول مباديء التجليات الإلهية، وبعده الشرب، أوسط التجليات، ويليه الري، غاياتها في كل مقام. اصطلاحات ابن عربي ص٦.

(٤) ـ في (ط): «بالتسامع».

(٥) ـ سقطت من (ق).

(٦) ـ مراده أن الكشف ليس هو في نفسه الدليل والحجة، بل هو مفتقر إلى البرهان.

(٧) ـ في (ب)، (ز): «هي أن».

(٨) ـ في (ز): «يصير».

(٩) ـ سورة الأنفال ، الآية (١٧) .

إليها الحديث الإلهي[(١)] أيضًا «لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته[(٢)]، كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به»[(٣)].

وإنما سميت هذه الحالة فناء وإن كان الظل والشخص باقيين للذهول والغيبة عنهما وعدم مشاهدتهما[(٤)] كما لا تشاهد[(٥)] الكواكب مع وجودها عند ظهور نور الشمس وإشراقها، وربما يسمع هذا الكلام[(٦)] الفقيه الرسمي، فيظن أنه طامات غير معقولة، وليس كذلك وإذ لم يهتدوا[(٧)] به، فسيقولون هذا إفك قديم[(٨)] وليس[(٩)]

---

(١) ـ في (ق): «الهتي».

(٢) ـ في جميع النسخ عدا (ق): «أحببت».

(٣) ـ هذا جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الرقاق، باب التواضع بسنده عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله قال: من عادى لي وليًا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذ بي لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته».

١١/٣٤٠ ح٦٥٠٢، وأخرجه أبو نعيم في الحلية ٤/١، والبيهقي في «السنن» ٣٤٦/٣، ٢١٩/١٠، والزهد الكبير (٦٩٠)، والبغوي في «شرح السنة» ١٩/٥ ح١٢٤٨ جميعهم من حديث أبي هريرة.

(٤) ـ في (ز): «مشاهداتها».

(٥) ـ في (ق): «تشاهدة».

(٦) ـ في (ق): «الكلام».

(٧) ـ في (ق): «يهتدو»، وفي (ز): «يهدوا».

(٨) ـ يشير إلى قوله تعالى، الآية (١١) من سورة الأحقاف.

(٩) ـ في (ط): «ليس».

ما يخلو عنه مخادع العجائز، يلزم أن تخلوا عنه خزائن الملوك، فالناس[1] معادن كمعادن الذهب والفضة، والقلوب معادن لجواهر المعارف ، فبعضها معدن النبوة والرسالة والعلم ومعرفة الله ، وبعضها معادن الشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية.

قال[2] حجة الإسلام: ينبغي أن يكون العبد متشوقًا[3] إلى أن يصير من أهل الذوق لتلك الحالة، فإن لم يكن فمن أهل العلم، فإن لم يكن فمن أهل الإيمان بها ﴿يرفع الله الذين[4] آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾[5].

ونحن كما قال[6] (ختم الراسخين في العلم سعد الملة والدين التفتازاني تغمده الله تعالى برحمته)[7] في شرح المقاصد:

ونحن على ساحل التمني[8] نغترف[9] من بحر التوحيد بقدر الإمكان،

---

(١) ـ سقطت من (ز).

(٢) ـ في (ب): «ثم قال».

(٣) ـ في (ز): «متشوق».

(٤) ـ سقطت من (ز)، وفي (ب): «تعالى الذين».

(٥) ـ سورة المجادلة ، الآية (١١).

(٦) ـ في (ز)، (ط): «قلنا»، وفي (ب): «قلت»، والمثبت من (ق).

(٧) ـ ما بين القوسين سقط من جميع النسخ عدا (ق)، وهذه الجملة الساقطة من تلك النسخ، هي التي تثبت نسبة الكتاب لعلاء الدين البخاري، وليس لشيخه سعد الدين التفتازاني، وقد حررت القول في صحة نسبة الكتاب لعلاء الدين البخاري في قسم الدراسة، فلينظر هناك ص ٣٩٤ ـ ٣٩٨.

(٨) ـ في (ب: «اليم».

(٩) ـ في (ب): «نفرق».

ونعترف[١] بأن الطريق إليه العيان دون البرهان[٢] ، فالفناء عند العارفين عبارة عن اضمحلال الكائنات في نظرهم مع وجودها وعن الغيبة عن نسبة أفعالهم إليهم، والبقاء[٣] عندهم عبارة عن التخلق بالأخلاق الإلهية، والتنصل[٤] عن كدورات الصفات البشرية[٥] ، الوحدة المطلقة عندهم ـ كما مر ـ عبارة عن انفراد

---

(١) ـ في (ب): «نعرف».

(٢) ـ النص الذي نقله المصنف عن السعد يختلف عما هو عند السعد في شرح المقاصد ، حيث قال هناك : «ونعترف بأن طريق الفناء فيه العيان دون البرهان» انظر : شرح المقاصد ، طبعة محرم أفندي ٢/ ٧٠ ، وقد عدلت هذه المرة عن نقل النص من شرح المقاصد طبعة عالم الكتب بتحقيق عبد الرحمن عميرة ؛ لأن النص فيها جاء محرفًا . انظر ٤/٥٩ ـ ٦٠.

(٣) ـ سقطت من (ب).

(٤) ـ في (ب): «والنقل»، وفي (ز): «والتنقل».

(٥) ـ انظر : تعريفات البقاء والفناء في : اللمع ٤١٧ ، التعرف لمذهب أهل التصوف ١٢٣ ، الإملاء عن إشكالات الإحياء ص١٧ ، مدارج السالكين ١/١٤٨ ، ٢/٣٦٨ ، ٣٨٤ ، قوانين حكم الإشراق ص٥٧، ٦٠ .

لم يتوقف ابن عربي عند مصطلحي الفناء والبقاء على ماقرره من سبقه من قدماء المتصوفة ، وإنما نظر إليها من زاوية أخرى تتلاءم وتكوينه الفكري فاكتسب بالتالي خلعة مميزة تخصه . وذلك أن التصوف السابق في غالبيته تقريبًا كان ذا نظرة خلقية لهما ، بينما كانت نظرة ابن عربي نظرة أنطولوجية (وجودية) .

ولم يعرف التصوف القديم الفناء والبقاء تعريفًا ماهويًا ، بل كانت تعريفاته منصبة على الإضافات مثلاً : الفناء هو فناء عن كذا وكذا . البقاء هو بقاء كذا وكذا ، فتعريف الفناء تعداد للفاني من الصفات . والبقاء تعداد للباقي منها .

وهكذا كانت النظرة إلى الفناء والبقاء نظرة إضافة لا إطلاق ، يضاف إلى ذلك أنهما حالان متتاليان : بقاء بعد فناء .

تقول الدكتورة سعاد الحكيم : ولم ينج ابن عربي من هذه النظرة إلى البقاء ، وإن كان لم يتوقف عندها ، بل لم يلبث أن تخطاها إلى تعريف ماهوي للبقاء . انظر المعجم الصوفي ص٢٠٢ .

مشاهدة الله تعالى - لا غير - من بين الموجودات ، لاضمحلالها[١] مع تحققها ووجودها[٢] عند[٣] ظهور أنوار التجليات كاضمحلال نور[٤] الكواكب مع وجودها عند ظهور نور[٥] الشمس في النهار ، والجمع عندهم عبارة عن قصر النظر على الله تعالى ، من غير التفات[٦] إلى ملاحظة العبادة ، مع الإقبال عليها بأتم الوجوه[٧] لا إلى نيل الثواب ولا إلى شيءٍ من الأشياء سوى الله تعالى[٨] .

وإذا كان عموم الصوفية يقسمون الفناء إلى قسمين أو ثلاثة ، فإن ابن عربي قسم الفناء إلى سبع درجات أو مراحل . انظر التفصيل في الفتوحات المكية ٥١٢/٢ - ٥١٥ وانظر دراسة د محمد كمال جعفر حول الفناء عند ابن عربي ص٢٤١ من كتاب : التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا .

يفسر ابن عربي الفناء والبقاء من ضوء نظريته (تجدد الخلق) الوجودية ، فيقول : «فإنهم يرون [أهل الكشف] أن الله يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي ، ويرون أيضًا شهوداً أن كل تجل يعطي خلقًا جديداً ، ويذهب بخلق ، فذهابه هو عين الفناء عند التجلي والبقاء لم يعطه التجلي الآخر» فصوص الحكم ١٢٦/١ .

(١) - في (ق): «لاصمحلاها». (٢) - في (ز): «مع تحقق وجودها».

(٣) - سقطت من (ز). (٤) - في (ق): «أنور»، والأصوب أن يقال: «أنوار».

(٥) - سقطت «نور» من (ب) . (٦) - في (ق): «التفاوت». (٧) - في (ق): «الوجود».

(٨) - إقرار المصنف لكلام الصوفية في الإقبال على العبادة من غير الالتفات إلى نيل الثواب ولا إلى شيء من الأشياء سوى الله تعالى ، يتفق مع مشربه الصوفي ، وهو خطأ بيّن من وجوه :

١ - لأنه مخالف لما قطعت به الآيات القرآنية المبثوثة في كل ربع من أرباع القرآن الكريم، ومخالف لما نطقت به مئات الأحاديث النبوية، ولهذا أجمع السلف أن عبادة الله تكون بالخوف والحب والرجاء .

٢ - ولأن كلام الصوفية الآنف الذكر نظري مثالي ، لا يتفق مع النفوس السوية ، وذلك أن الإنسان تتنازعه ثلاثة عواطف :

أ - عواطف دافعة : كالأمل والرجاء .

ب - عواطف رادعة : كالخوف والرهبة .

ج - عواطف ممجدة : كالحب والتقديس والإعجاب .(انظر : منهج تربوي فريد في القرآن).

فالتركيز على عاطفة واحدة وإغفال بقية العواطف ، كما فعل الصوفية في عبارتهم المشهورة «ما عبدناك خوفًا من نارك ولا طمعًا في جنتك وإنما عبدناك حبًا فيك» تجعل الإنسان غير متزن في انفعالاته وغير مصيب في عبادته لمحبوبه .

٣ - كما أن هذا الكلام فيه من الغرور ما لا تحمد عقباه . وقد جرّ قومًا من الناس إلى الوقوع في المحرمات والتساهل في المأمورات .

وقد أطلت الحديث حول هذه المسألة في الفصل الأخير من قسم الدراسة في الحديث عن المسائل المنتقدة على المصنف . وحول هذه المسألة انظر : مدارج السالكين ٧٥/٢ - ٨٤ ، الاستقامة ١٠٤/٢ ، مجموع الفتاوى ٢٤٠/١٠ ، استنشاق نسيم الأنس ص١٣٢ .

وذكر الإمام أبو القاسم القشيري[(١)] في رسالته المسماة[(٢)] نحو القلوب[(٣)] في إشارات مسائل النحو إلى معارف العارفين،[(٤)] الجمع على ضربين، جمع سلامة وجمع تكسير[(٥)]، كذلك مايسميه[(٦)] القوم الجمع على قسمين جمع سلم صاحبه

---

(١) ـ هو عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك بن طلحة أبو القاسم القشيري، الخرساني، النيسابوري، الشافعي، الصوفي، المفسر، المتكلم، النحوي، الأصولي. ولد سنة خمس وقيل ست وسبعين وثلاث مئة. صحب الشيخ أبا علي الدقاق وأخذ عنه التصوف، وتزوج بابنته. «كان عديم النظير في السلوك والتذكير، لطيف العبارة، طيب الأخلاق، غواصاً على المعاني». ذكره أبو الحسن الباخرزي في كتاب «دمية القصر» وقال: لو قرع الصخر بسوط تحذيره، لذاب، ولو ارتبط ابليس في مجلس تذكيره لتاب. (٢٤٦/٢). حدث عنه أولاده عبدالله، وعبدالواحد، وغيرهم. وله مصنفات كثيرة، أشهرها الرسالة، لطائف الاشارات، أحكام السماع، عيون الأجوبة في فنون الأسولة، المناجاة، المنتهى في نكت أولى النهى. توفي صبيحة يوم الأحد السادس والعشرين من ربيع الآخر، سنة خمس وستين وأربع مئة. تاريخ بغداد ٨٣/١١، تبيين كذب المفتري ٢٧١ المنتظم ٢٨٠/٨، الكامل ٨٨/١٠، اللباب ٣٨/٣، انباه الرواة ١٩٣/٢، وفيات الأعيان ٢٠٥/٣، طبقات السبكي ١٥٣/٥، سير أعلام النبلاء ٢٢٨/١٨، البداية والنهاية ١٠٧/١٢، طبقات الأوليات ١٥٧، النجوم الزاهرة ٩١/٥، طبقات المفسرين للداودي ٣٤٤/١.

(٢) ـ في (ط): «المسمات».

(٣) ـ في (ق): «بحر»، وللقشيري رسالتين بهذا العنوان، الأولى «نحو القلوب الكبير»، والثانية «نحو القلوب الصغير» ولم يذكر المصنف أي الرسالتين يريد، وعند البحث في رسالة «نحو القلوب الصغير» لم أجد النص الذي نقله المصنف، فتبين أنه مأخوذ من رسالة «نحو القلوب الكبير» الذي تذكر المصادر أنه مفقود، إلا أن الدكتور أحمد علم الدين الجندي ذكر أنه اكتشف أصوله المخطوطة في مكتبة طلعت تصوف ١٥٩٣، وقال إنه عثر على مخطوطات أخرى من تونس، ومن حماة بسوريا يمتلكها الأديب مصطفى الحدري، وقد قام بتحقيقه بالاشتراك مع الدكتور ابراهيم بسيوني وقال إنه سيقدمه للطبع. انظر: نحو القلوب الصغير، مقدمة المحقق أحمد الجندي ص ٣١ ، كشف الظنون ١٩٣٥/٢، هدية العارفين ٦٠٨/١، مفتاح السعادة ٢٩٧/٢.

(٤) ـ في (ز): «معارفين».

(٥) ـ في (ب): «تكثير».

(٦) ـ في (ز): «ماهية» من «يسميه».

وحفظ عليه[(١)] آداب الشرع، مع كمال غلبات[(٢)] الوجد يزينه[(٣)] الله تعالى بإجراء أوامره عليه من الصلاة والصيام وغيرهما[(٤)] من الأحكام. وهو إمام زمانه وقدوة عصره، كأبي يزيد البسطامي[(٥)] وأبي[(٦)] حفص الحداد النيسابوري[(٧)]، وسهل بن

---

(١) ـ سقطت من (ب).

(٢) ـ في (ب): «غلبة»، وفي (ز): «غليان».

(٣) ـ في (ز): «بزينة».

(٤) ـ في (ز): «وغيرها».

(٥) ـ في (ب) «بسطام»، والبسطامي هو: أبو يزيد، طيفور بن عيسى بن سروشان البسطامي. وكان جده سروشان مجوسياً، فأسلم. وهم ثلاثة أخوة: آدم، وطيفور، وعلي. وكلهم كانوا زهاداً وعباداً. والبسطامي نسبة إلى بسطام ـ بالكسر ثم السكون ـ بلدة كبيرة بقومس، على جادة الطريق إلى نيسابور، بعد دامغان بمرحلتين. فتحت مع الري وقومس، على يد نعيم بن مقرن، في عهد عمر بن الخطاب، سنة تسع عشرة أو ثمان عشرة؛ وفتحت صلحاً. ولد سنة ثمان وثمانين ومائة. يعد أبو يزيد من أبرز أعلام الصوفية، وله مقام كبير عندهم، ويعرف أتباعه بالطيفورية أو البسطامية. وله شطحات كثيرة. وفي المستشرقين من يرى أنه كان يقول بوحدة الوجود، وأنه كان أول قائل بمذهب الفناء. ويذهب الدكتور محمد مصطفى حلمي في كتابه (الحياة الروحية في الإسلام): إلى أن أبا يزيد كان أول من استحدث لفظة «السكر» التي كان لها أكبر أثر في التصوف الإسلامي. توفي أبو يزيد ببسطام، سنة احدى وستين ومئتين.

انظر: طبقات الصوفية ٦٧، حلية الأولياء ٣٣/١٠، الرسالة القشرية ٣٩٥، معجم البلدان ٤٢١/٢، اللباب ١٥٢/١، وفيات الأعيان ٥٣١/٢، ميزان الاعتدال ٣٤٦/٢، العبر ٢٣/٢، سير أعلام النبلاء ٨٦/١٣، البداية والنهاية ٣٥/١١، طبقات الأولياء ٣٩٨، النجوم الزاهرة ٣٥/٣، لواقح الأنوار ٧٦/١، شذرات الذهب ١٤٣/٢، دائرة المعارف الإسلامية ٣٣١/٣، الحياة الروحية في الإسلام ص١٢٨ـ١٢٩.

(٦) ـ في (ق): «وكأبي».

(٧) ـ هو أبو حفص، عمرو بن سلمة الحداد النيسابوري. الإمام القدوة الرباني. قال السلمي: أبو حفص كان حداداً، وهو أول من أظهر طريقة التصوف بنيسابور. صحب عبيدالله الأبيوردي، وعليا النصراباذي، ورافق أحمد بن خضرويه البلخي. أخذ عنه: تلميذه أبو عثمان الحيري، وأبو جعفر أحمد بن حمدان الحافظ، وشاه الكرماني، وطائفة. ومن كلماته المشهورة: من لم يزن أفعاله وأحواله في كل وقت بالكتاب والسنة، ولم يتهم خواطره، فلا تعده في ديوان الرجال. وفي سنة وفاته خلاف، قال ابن الملقن مات سنة أربع وستين ومائتين على الصحيح. طبقات الصوفية ١١٥، حلية الأولياء ٢٢٩/١٠، الرسالة القشيرية ٤٠٦، صفة الصفوة ٩٨/٤، المنتظم ٥٣/٥، مرآة الجنان ١٧٩/٢، سير أعلام النبلاء ٥١٠/١٢، طبقات الأولياء ٢٤٨، لواقح الأنوار ٨٢/١، شذرات الذهب ١٥٠/٢.

عبد الله التستري[١] ، فإنهم قد كانوا في جميع الأحوال مغلوبين غائبين عن عالم الشهود إلا في أوقات الصلاة ، فإذا قضوا الصلاة، عادوا إلى[٢] ماكانوا عليه من[٣] الغيبة عن[٤] الشهود، وعما سوى الله تعالى من كل موجود.

وجمع صاحبه مكسور الصحة لم يحفظ عليه آداب الشرع فصار باستغراق[٥] الوله في جميع الأوقات في حكم المجانين ، لايشعر بأوقات الصلوة ولا بغيرها من العبادات، فأطفأ نور معرفته نور[٦] ورعه، فالأول[٧] مشكور، والثاني:

---

(١) ـ هو أبو محمد، سهل بن عبدالله بن يونس التستري أحد أئمة القوم وعلمائهم، والمتكلمين في علوم الرياضات، والاخلاص، وعيوب الأفعال: والتستري: نسبة إلى تستر بضم التاء الأولى، وفتح التاء الثانية: بلدة من كور الأهواز من خوزستان. ولد سنة مائتين. صحب خاله محمد بن سوار، ولقي ذا النون المصري بمكة سنة خروجه إلى الحج. قال القشيري: لم يكن له في وقته نظير في المعاملات والورع. وقال الذهبي: له كلمات نافعة، ومواعظ حسنة، وقدم راسخ في الطريق. وروي فيّ كتاب «ذم الكلام»: سئل سهل: إلى متى يكتب الرجل الحديث؟ قال: حتى يموت، ويصب باقي حبره في قبره. كانت وفاته في المحرم سنة ثلاث وثمانين ومئتين.

طبقات الصوفية: ٢٠٦، حلية الأولياء ١٠/١٨٩ الفهرست ٢٦٣، الرسالة القشيرية ٤٠٠، معجم البلدان: ٢/٢٩ ، اللباب ١/٢١٦، وفيات الأعيان ٢/٤٢٩، سير أعلام النبلاء ١٣/٣٣٠، طبقات الأولياء ٢٢٢، النجوم الزاهرة ٣/٩٨، طبقات الشعراني ١/٧٧، تاريخ التراث العربي والمجلد الأول ـ الجزء الرابع ص ٢٩.

(٢) ـ في (ب): «على».

(٣) ـ في (ب): «عن».

(٤) ـ في (ب): «من».

(٥) ـ في (ق): «باستغرا».

(٦) ـ سقطت من (ب).

(٧) ـ في (ز): «الأول».

معذور. لكنه عند من لايعرف حاله مردود[١] فهو لايصلح للاقتداء، ومن اقتدى به في ترك العبادات غير معتقد لوجوبها كافر زنديق.

والتفرقة[٢] عندهم عبارة عن الالتفات إلى ماسوى الله تعالى، ولو كان ملاحظة العبادات أو مراقبة الثواب أو مخافة العقاب[٣].

وأما الملاحدة خذلهم[٤] الله تعالى، فقد نقلوا هذه الألفاظ إلى معان هي ضلالة وزندقة ، فأرادوا بالفناء نفي[٥] حقائق الأشياء وجعلوها خيالاً وسرابًا على ماهو مذهب السوفسطائية، والبقاء[٦] ملاحظة الوجود المطلق فقط[٧]. و[٨] بالوحدة

---

(١) ـ في (ق): «مرود».

(٢) ـ التفرقة أو الفرق اسمان بمعنى واحد، وإذا ذكر الفرق ذكر معه الجمع، وهذان لفظان يجريان في كلام الصوفية كثيراً. ويشرح القشيري هذين اللفظين فيقول: «إن ما يكون كسباً للعبد من اقامة العبودية وما يليق بأحوال البشرية فهو فرق. وما يكون من قبل الحق من إبداء معان وإسداء لطف واحسان فهو جمع، هذا أدنى أحوالهم في الجمع والفرق، لأنه من شهود الأفعال ، فمن أشهده الحق سبحانه أفعاله من طاعاته ومخالفاته فهو عبد يوصف بالتفرقة، ومن أشهده الحق سبحانه ما يوليه من أفعال نفسه سبحانه فهو عبد يشاهد الجمع، فإثبات الخلق من باب التفرقة، واثبات الحق من نعت الجمع». الرسالة ص٦٤. وانظر: تعريف الجمع والفرق في: اللمع ص٢٨٣، الاملاء ١٧، اصطلاحات ابن عربي ص٦ ، التعريفات ١٠٥.

(٣) ـ في (ز): «العثاب».

(٤) ـ في (ق): «خزلهم».

(٥) ـ سقطت من (ب).

(٦) ـ في (ز): «وبالفناء».

(٧) ـ في (ز): «فقد».

(٨) ـ سقطت الواو من (ز).

المطلقة كون ماسوى[١] الوجود من الأشياء خيالاً وسرابًا، وكون وجود جميع الأشياء حتى وجود الخبائث والقاذورات إلهًا. وبالجمع ملاحظة ذلك، وبالتفرقة إثبات حقائق الأشياء ، وجعل وجود الله هو عين[٢] وجود الكائنات، وأنت خبير بأن جميع ذلك كفر وإلحاد، وخروج عن دين الإسلام، وأنها غير ماأراد العارفون من هذه العبارات (فإنه ـ كما سمعت ـ كلام على قانون السداد)[٣] ، لا[٤] زندقة فيه ولا إلحاد، ولا حلول ولا إتحاد، ولاجعل الله تعالى عين وجود الممكنات حتى وجود القاذورات[٥] ، ولا جعل وجود الممكنات خيالاً وخزعبلات[٦] ، ولا اتخاذ الشريعة سخريًا ، ولا نبذ العقائد الدينية ظهريًا[٧] ، ولا جعل حقائق الأشياء فريًا ولا مكابرة لبديهة العقول[٨] ، ولا إلحاد[٩] في قوله تعالى وقول الرسول[١٠] فإنهم مصرحون[١١] بأن كل حقيقة يردها الشرع فهي زندقة، وأنه ليس في أسرار المعرفة

---

(١) ـ في (ب): «كونها سوى».

(٢) ـ في جميع النسخ عدا (ز): «غير».

(٣) ـ ما بين القوسين ساقط من (ب)، وفي (ط) تكرر لفظ: «على قانون السداد».

(٤) ـ في (ب): «إذا لا».

(٥) ـ في (ق): «القازورات».

(٦) ـ في (ط): «خذعبيلات».

(٧) ـ في (ز): «ظهوريا».

(٨) ـ سقطت من (ق).

(٩) ـ في (ق): «اتحاد».

(١٠) ـ في (ز): «وقوله الرسل»، وفي (ط): «وقول الرسل».

(١١) ـ في (ب): «مصرحون».

شيء يناقض ظاهر الشريعة[١]، بل باطن الشريعة يتم بظاهره، وسره يكمل صريحه، ولهذا إذا[٢] انكشف على أهل الحقيقة أسرار الأمور على ماهي عليه، نظروا إلى الألفاظ الواردة في الشرع، فما وافق ماشاهدوه قرروه[٣]، وما خالفه فأوله بما يطابق الشرع، كالآيات المتشابهة المخالفة[٤] من حيث الظاهر[٥] للمحكمات مثل قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾[٦] و ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[٧] فإن ظاهرهما[٨] مخالف لقوله[٩] تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾[١٠]. ولا يستبعد[١١] وقوع المتشابه في الكشف فإنه ابتلاء لقلوب العارفين، كما أن وقوع المتشابه في الشرع ابتلاءً لقلوب الراسخين.

---

(١) ـ في (ط): «الشرع».

(٢) ـ في (ط): «لو» بدل «إذا».

(٣) ـ سقطت من (ق).

(٤) ـ في (ق): «المتخالفة».

(٥) ـ في (ق): «الظاهرة».

(٦) ـ سورة «الفتح»، الآية (١٠).

(٧) ـ سورة (طه)، الآية (٥).

(٨) ـ في (ق): «ظاهرة».

(٩) ـ في (ط): «قوله».

(١٠) ـ سورة «الشورى»، الاية (١١) يدل كلام المصنف على أن آيات الصفات الخبرية من المتشابهات فينبغي تأويلها جمعًا بينها وبين الآيات التي تفيد التنزيه، كقوله تعالى «ليس كمثله شيء»، وهذا مسلك غير صحيح ويخالف مذهب السلف الذين يثبتون الصفات الخبرية الواردة في النصوص الشرعية من غير تأويل ولا تفويض ولاتشبيه ولاتعطيل. قال شيخ الإسلام: فطريقتهم (يقصد السلف) إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات إثباتًا بلا تشبيه وتنزيهًا بلا تعطيل، كما قال تعالى ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ ففي قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ رد للتشبيه والتمثيل، وقوله ﴿وهو السميع البصير﴾ رد للإلحاد والتعطيل. انظر: الرسالة التدمرية ص٨ ومابعدها.

(١١) ـ في (ز): «فلا يستعد».

(قال أبوا[١] سليمان الداراني): [٢] ثم إن الواصلين إلى [٣] درجة[٤] الفناء في الفناء[٥] في التوحيد، إذا أحرقتهم[٦] أنوار الذات[٧] المتعال[٨] ،وغشيهم سلطان الجلال، فانمحوا[٩] وتلاشوا في ذواتهم على مايشير إلى تلك الحال قوله تعالى:

---

(١) ـ في (ط): «إن».

(٢) ـ ما بين القوسين ساقط من (ق)، والداراني هو الإمام الكبير، زاهد العصر، أبو سليمان، عبدالرحمن بن أحمد بن عطية العنسي الداراني، من أئمة الصوفية، من قرية داريا من قرى دمشق. ولد في حدود الأربعين ومئة. روى عن سفيان الثوري،وأبي أشهب العطاردي، وعبدالواحد البصري، وغيرهم. روى عنه: تلميذه أحمد بن أبي الحواري، وهشام بن خالد، وحميد العنسي، وعبدالرحيم الداراني. وكان يوصي باتباع الشريعة وطلب العلم. يقول الجنيد" قال أبو سليمان الداراني: ربما تقع في قلبي النكتة من نكت القوم أياماً، فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين: الكتاب والسنة. مات أبو سليمان سنة خمس عشرة ومائتين.

الجرح والتعديل ٢١٤/٥، طبقات الصوفية ٧٥-٨٢، حلية الأولياء ٢٥٤/٩، تاريخ بغداد ٢٤٨/١٠، صفة الصفوة ٢٢٣/٤، معجم البلدان ٤٣١/٢، اللباب ٤٨٢/١، وفيات الأعيان ١٣١/٣، العبر ٣٤٧/١، اعلام النبلاء ١٨٢/١٠، فوات الوفيات ٢٦٥/٢، مرآة الجنان ٢٩/٢، طبقات الأولياء ٣٨٦، النجوم الزاهرة ١٧٩/٢، لواقح الأنوار ٧٩/١، وانظر: الدراسة الموسعة حول شخصية الداراني وفكره وأثره في التصوف كتاب «ابن تيمية والتصوف» د. مصطفى حلمي ١٧٤ ـ ١٨٣، كتاب «نشأة الفكر الفلسفي» د. النشار ٣٠٦/٣ وما بعدها.

(٣) ـ سقطت من (ب).

(٤) ـ في (ب): «الدرجة».

(٥) ـ سقطت من (ب).

(٦) ـ في (ز)، (ط): «أحرقهم».

(٧) ـ في (ط): «ذات».

(٨) ـ في (ب): «المقال».

(٩) ـ في (ب): «فامحوا».

﴿فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا﴾[١]، انتفت الكثرة عن نظرهم بالكلية، وإن كانت[٢] متحققة في نفس الأمر واستغرقوا بالفردانية المحضة فصاروا مبهوتين[٣] فيه، فلم يكن عندهم إلا الله تعالى فسكروا سكراً رفع دونه سلطان عقولهم، فتصدر[٤] عنهم في حال غلبات[٥] السكر الحاصل بعد الفناء في الفناء في التوحيد، عبارات تشعر الحلول أو الاتحاد[٦]، (لقصور العبارات عن بيان تلك الحال)[٧].

---

(١) ـ سورة «الأعراف»، الآية (١٤٣).

(٢) ـ في (ب): «كان».

(٣) ـ في (ط): «كالمبهوتين».

(٤) ـ في (ز): «فتصور».

(٥) ـ في (ز): «غليان».

(٦) ـ في (ط): «لاتحاد».

(٧) ـ ما بين القوسين سقط من (ب).

فقال أحدهم: «أنا الحق»[١]، وقال الآخر: «سبحاني[٢] ما أعظم شاني»[٣]،

---

(١) ـ هو الحسين بن منصور بن محمي الحلاج، وكنيته أبو مغيث الفارسي البيضاوي الصوفي. قال السلمي: وبلغني أنه وقف على الجنيد، فقال: أنا الحق. قال: بل أنت بالحق، أي خشبة تفسد فتحقق ما قال الجنيد لأنه صلب بعد ذلك. الفرق بين الفرق ٢٦٢/ سير أعلام النبلاء ١٤/ ٣٣٠. قال عنه السلمي: والمشايخ في أمره مختلفون، رده أكثر المشايخ، ونفوه، وأبو أن يكون له قدم في التصوف. طبقات الصوفية ٣٠٧. وقال السيد أحمد الرفاعي: لو كان على الحق، ما قال أنا الحق. البرهان المؤيد ص٣٦. وذكر مخاريقه الامام الباقلاني في كتابه: «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات». وأفرد ابن الجوزي ترجمته في كتابه: «القاطع بمحال المحاج بحال الحلاج» ورده. المنتظم ١٦٢/٦. وصنف ابن تيمية «رسالة في الجواب عن سؤال عن الحلاج هل كان صديقاً أو زنديقاً». جامع الرسائل جـ١ ص ١٨٥ـ١٩٩. قال الذهبي: «وتبرأ منه سائر الصوفية والمشايخ والعلماء لما سترى من سوء سيرته ومروقه، ومنهم من نسبه إلى الحلول، ومنهم من نسبه إلى الزندقة، وإلى الشعبذة والزوكرة» اعلام النبلاء ٣١٤/١٤ وساق ابن الجوزي بسنده إلى علي بن أحمد الحاسب: «سمعت والدي يقول وجهني المعتضد إلى الهند وكان الحلاج معي في السفينة وهو رجل يعرف بالحسين بن منصور فلما خرجنا من المركب قلت له في أي شيء جئت إلى ها هنا؟ قال جئت لأتعلم السحر وأدعو الخلق إلى الله» المنتظم ٦/ ١٦٠ـ١٦١. ويذكر الامام الجويني في الشامل أنه كان بينه وبين رئيس القرامطة اتفاق سري على قلب الدولة. وقد أثبت الدكتور الشيبي في كتابه «الصلة بين التصوف والتشيع» اتصال الحلاج بالتشيع وأنه كان على صلة وثيقة جداً بمذاهبهم ومشاربهم، الاسماعيلية والقرمطية... وذلك من خلال دراسة اعتمد فيها على مصادر الحلاج الثقافية والفكرية، وعلى الجانب التاريخي لحركة الحلاج وتردده على رموز التشيع، إضافة إلى المصادر السنية والصوفية والشيعية وخلص إلى أن اسماعيلية الحلاج وثبوت اتصاله بالقرامطة، السبب المباشر في قتله». جـ٣٩٨/١. وبناء على ما سبق ذكره يبطل اعتذار السهروردي في كتابه «عوارف المعارف» ص٧٩، من أن الحلاج قال: أنا الحق على سبيل الحكاية. وكذلك اعتذار الغزالي له في (مشكاة الأنوار) ص٧٣ بأنه كلام صدر حال السكر كما يسقط الكلام الانشائي العاطفي المتكلف الذي ساقه محمود محمود الغراب في تفسير كلمات الحلاج المناقضة للتوحيد. في كتابه شرح كلمات الصوفية ص٢٢١ـ٢٢٨. قال ابن الملقن في طبقات الأولياء: قتل بسيف الشرع ببغداد سنة تسع وثلمائة. انظر: طبقات الصوفية ٣٠٧، الفهرست ٢٦٩، تاريخ بغداد ١١٢/٨، المنتظم ٦/ ١٦٠، الكامل في التاريخ ١٢٦/٨، وفيات الأعيان ٢/ ١٤٠، العبر ١٣٨/٢، ميزان الاعتدال ٥٤٨/١، مرآة الجنان ٢٥٣/٢، البداية والنهاية ١٣٢/١، طبقات الأولياء: ١٨٧، لسان الميزان ٣١٤/٢، النجوز الزاهرة ١٨٣/٣ـ ٢٠٢ـ ٢٠٣، روضات الجنات ٢٢٦، لواقح الأنوار ١٠٧/١، تكوين العقل العربي ٢٠٨، الاسلام والحضارة العربية ٧٥/٢ محمد كرد علي، شرح كلمات الصوفية ٢٢١ـ٢٢٨، الصلة بين التصوف والتشيع ٣٩٥/١ـ ٤٠٥، دائرة المعارف الإسلامية، ما سينيون ١٧ـ ١٩.

(٢) ـ في (ق): «سبحان».

(٣) ـ ينسب هذا القول إلى أبي يزيد البسطامي وسيحقق المصنف القول في معناه بما يتناسب مع مشربه الفكري.. انظر ص ١٥٤ .

وقال الاخر: «ليس في الجبة[١] إلا الله»[٢]. فلم خف[٣] عنهم سكرتهم، وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله[٤] تعالى في أرضه، أنكروا مدلول ذلك المقال، بل أنكروا شعورهم بصدور هذه الأقوال عنهم، واعترفوا بأن حقيقتها كفر وضلال واعتذروا[٥] بأن العبارة قاصرة عن بيان هذه الحال، وبينوا أن ذلك ليس حقيقة الاتحاد، بل هو مثل قول القائل في حال فرط عشقه: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»[٦]. فكما أن الحس ههنا دليل قاطع على أن[٧] ذلك ليس على حقيقته[٨]،

---

(١) ـ في (ب): «الجنة».

(٢) ـ قائل هذه العبارة أبو يزيد البسطامي، انظر: الاحياء ٣٦/١؛ مشكاة الأنوار ٧٤، منهاج السنة النبوية ٣٥٧/٥، مجموع الفتاوي، ٤٦١/٢، مدارج السالكين ٢٧٨/٢، سير أعلام النبلاء ٨٨/١٣، ميزان الاعتدال ٣٤٦/٢. وقد أخطأ محمود الغراب في نسبة هذه العبارة للحلاج في كتابه شرح كلمات الصوفية ص٢٢٤ .

(٣) ـ في (ط): «خفف».

(٤) ـ وصف العقل بكونه ميزان الله في أرضه باعتباره يميز بين حقائق الأشياء في الخارج، والصحيح من الفاسد، والحق من الباطل.

(٥) ـ في (ق): «واعتزروا».

(٦) ـ شطر بيت من مقطعة للحلاج، وهي:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا

انظر: ص ٩٣ من ديوانه.

ويمثل هذا المعني يقول الحلاج: «الحق ما أسلمه إلى خلقه، لأنه هو، وأني هو، وهو هو» كتاب الطواسين، ص٥. وقد نسب محمود الغراب هذه الأبيات إلى أبي اليزيد البسطامي وهو خطأ ظاهر. شرح كلمات الصوفية ١٨٧ . وانظر: اللمع ٤٦٣، المقصد الاسنى ١٥٣، تاريخ بغداد ١٢٩/٨، مجموع الفتاوي ٣٧٧/٢، الحياة الروحية في الإسلام (١٤٠).

(٧) ـ سقطت من (ط)، وفي (ب): «ذلك أن».

(٨) ـ في (ق): «حقيقة».

فكذلك الأدلة القطعية من[١] العقلية والسمعية دلت على أن كلامهم ليس محمولاً[٢] على حقيقته[٣]، بل هو[٤] محمول على المجاز. ولايخفى عليك أن هذا إنما يمكن إذا لم يصرح المتكلم بأن مقصوده حقيقة الكلام، ولم[٥] يقم على إثباتها البرهان، فعند التصريح وإقامة الدليل على إثبات مفهومه الصريح يصير محكمًا في إفادة الحقيقة غير قابل للتأويل وحمله على المجاز، وذلك كتصريح الملاحدة الوجودية بأن الله هو الوجود المطلق المنبسط في المظاهر، ثم تلفيقهم وتطبيقهم[٦] المغالطة في صورة البرهان على إثباته ثم تفريعهم عليه بأن كل من عبد الأصنام فقد عبد الله تعالى، وكل من[٧] ادعى الألوهية فهو صادق في دعواه، فلذلك[٨] بعد ماصار محكمًا بالتصريح وإقامة الدليل لايقبل التجوز والتأويل.

وبهذا يظهر لك بطلان مايقوله[٩] الذابون عن هؤلاء الملاحدة، أن ليس مراد الوجودية ماتفهمه[١٠] العامة، بل لهم تأويل لايفهمه إلا الخاصة.

وبالجملة لايجوز التلفظ[١١] بهذه العبارات في حال الصحو[١٢]، لأنها توهم[١٣]

---

(١) ـ في (ب)" «في».
(٢) ـ في (ي): «بمحمول».
(٣) ـ في (ز): «حقيقة».
(٤) ـ سقطت من (ق)، (ز).
(٥) ـ في (ب): «إذا لم».
(٦) ـ سقطت من (ز)، (ط)، وفي (ب): «تطليقهم».
(٧) ـ سقطت من (ز).
(٨) ـ جميع النسخ عدا (ط): «فذلك».
(٩) ـ في (ق): «يقول».
(١٠) ـ في (ب) غير واضحة، وفي (ق): «يفهمه».
(١١) ـ في (ز): «الحفظ».
(١٢) ـ في (ز) «الضحو» والصحو في اصطلاح الصوفية: هو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته وزوال إحساسه. التعريفات ١٧٣. وانظر: التعرف ١٧١، اللمع ٤١٦، الرسالة القشيرية ص٧١، اصطلاحات ابن عربي ٦، مدارج السالكين ٣/٣١٤ ومابعدها.
(١٣) ـ في (ب): «يتوهم».

الحلول أو[١] الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال، وتعذر الكشف عنها بالمقال، على[٢] ماهو شأن غالب الوجدانيات[٣] إذ[٤] تقصر عن بيانها العبارات؛ ولذا قال أبو هريرة رضي الله عنه: «حفظت عن رسول الله ﷺ وعائين من العلم[٥] أما أحدهما فبثثته، وأما الأخر فلو بثثته لقطع مني هذا البلعوم»[٦].

ويؤيد[٧] أن المراد من قول أبي هريرة رضي الله عنه ما ذكرناه[٨]، ما[٩]

---

(١) - في (ق): «و».

(٢) - سقطت من (ز).

(٣) - قال الجرجاني: «الوجدانيات ما تكون مدركة بالحواس الباطنة» . التعريفات ص٣٢٣.

(٤) - في (ط): «إذا».

(٥) - سقطت من (ط).

(٦) - أخرجه البخاري في صحيحه من كتاب العلم ، باب حفظ العلم . الفتح ٢١٦/١ ح(١٢٠).

قال ابن حجر في الفتح : وحمل العلماء الوعاء الذي لم يبثه على الأحاديث التي فيها تبيين أسامي أمراء السوء وأحوالهم وزمنهم، وقد كان أبو هريرة يكني عن بعضه ولايصرح به خوفًا على نفسه منهم، كقوله: أعوذ بالله من رأس الستين وإمارة الصبيان، يشير إلى خلافة يزيد بن معاوية لأنها كانت سنة ستين من الهجرة ، واستجاب الله دعاء أبي هريرة فمات قبلها بسنة.

وقال ابن حجر: ويؤيد ذلك أن الأحاديث المكتومة لو كانت من الأحكام الشرعية ماوسعه كتمانها.

وقال : يحتمل أن يكون أراد مع الصنف المذكور ما يتعلق بأشراط الساعة وتغير الأحوال والملاحم في آخر الزمان فينكر ذلك من لم يألفه ، ويعترض عليه من لا شعور له به .

وقال : قال ابن المنير : جعل الباطنية هذا الحديث ذريعة إلى تصحيح باطلهم حيث اعتقدوا أن للشريعة ظاهراً وباطنًا ، وذلك الباطن إنما حاصله الانحلال من الدين » . الفتح ٢١٦/١ .

انظر التعليقات على هذا الحديث في : الإحياء ١٠٠/١ ، تفسير القرطبي عند قوله تعالى «إن الذين يكتمون ماأنزل الله .. » الآية ١٥٩ من سورة البقرة ، والآية (١٨٧) من سورة آل عمران، مجموع الفتاوى ١٧٠/٥ ، ٢٥٥/١٣ ، بغية المرتاد ص٣٢٢، منهاج السنة النبوية ١٣٨٩/٨، سير أعلام النبلاء٥٩٧/٢- ٦٢٦ ، عمدة القاري ، باب حفظ العلم ١٨٥/١ .

(٧) - في (ق): «ويؤيده».

(٨) - في (ق): «ما ذكرنا».

(٩) - في (ط): «لا ما».

ذكره زين العابدين[١] علي بن الحسين[٢] بن علي رضي الله عنهم أجمعين وأرضاهم[٣] (شعر):

---

(١) - هو السيد الامام علي بن الحسين بن الامام علي بن أبي طالب، الهاشمي العلوي، المدني. الملقب بزين العابدين لعبادته. وأمه أم ولد، اسمها سلامة سلافة بنت ملك الفرس يزدجرد، وقيل: غزالة.

ولد في سنة ثمان وثلاثين. وحدث عن أبيه الحسين الشهيد، وكان معه يوم كربلاء وله ثلاث وعشرون سنة، وكان يومئذ موعوكاً فلم يقاتل، ولا تعرضوا له.

وحدث أيضاً عن جده مرسلاً، وعن صفية أم المؤمنين، وعن أبي هريرة وعائشة وغيرهم، وحديثه في الصحيحين.

حدث عنه أولاده: أبو جعفر محمد، وعمر، وزيد المقتول، وعبدالله، والزهري، وعمرو بن دينار، وأبو الزناد... وغيرهم.

وكان يضرب به المثل في الحلم والورع والبذل. أحصي من كان يقوتهم سراً، فكانوا نحو مائة بيت.

وقال محمد بن اسحاق: كان ناس من أهل المدينة يعيشون، لايدرون من أين كان معاشهم، فلما مات علي بن الحسين، فقدوا ذلك الذي كانوا يؤتون بالليل.

وهو رابع الأئمة الاثنى عشر عند الامامية.

مات في المدينة سنة أربع وتسعين، ووجدوا بظهره أثراً مما كان ينقل الجرب بالليل إلى منازل الأرامل.

ترجمته في: طبقات ابن سعد (٢١١/٥)، طبقات خليفة ترجمة ٢٠٤٤ تاريخ البخاري (٢٦٦/٦)، المعارف ص ٢١٤، الجرح والتعديل (٦ /١٧٨)، الحلية (١٣٣/٣)، وفيات الأعيان (٢٦٦/٣)، تهذيب الكمال ص٩٦٥، العبر (١١١/١)، اعلام النبلاء (٣٨٦/٤)، تذكرة الحفاظ (٧٠/١)، تذهيب التهذيب (٥٧/٣)، البداية والنهاية (١٠٣/٩)، تهذيب التهذيب (٣٠٤/٧)، طبقات الحفاظ للسيوطي ص٣٠.

(٢) - في (ط): «حسين».

(٣) - زيادة من (ط).

فــرب جــوهر علم لـو أبوح بـه

لقيل لي أنت[(١)] ممن يعبد الوثنا

ولاســتـحل رجال مـسـلمون دمي

يرون أقـبح مـا يأتـونه حسـنًا[(٢)]

وذلك لقـصـور نـظر العـامـة عن فـهم أسـرار الشـريعـة المكملة لظاهرها[(٣)]،

(١) ـ في (ب): «أأمنت».

(٢) ـ الأبيات بتمامها:

إني لأكتم من علمي جواهـره	كي لا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا
وقد تقدم في هذا أبو حســن	إلى الحسين ووصا قبله الحســـنا
يارب جوهر علم لو أبوح بــه	لقيل لي: أنت ممن يعبد الوثنــا
ولاستحل رجال مسلمون دمي	يرون أقبح ما يأتونه حســـــنا

يكثر استشهاد الصوفية بهذه الأبيات، ويستدلون بها على اختصاص الله لبعض عباده الواصلين إلى المقامات العالية بالعلوم السرية. وينكر مصطفى الشيبي نسبة هذه الأبيات إلى علي زين العابدين لما تحمله من طابع غنوصي في المعرفة، وهو أمر متأخر عن هذه الفترة. ونسبها ابن أبي الحديد في نهج البلاغة إلى الحلاج. ومما يذكر أن الغزالي كان، فيما يبدو، أول من سجل هذه المقطعة ونسبها إلى علي بن الحسين. في كتابه «منهاج العابدين». وفي تاريخ بغداد ترد الأبيات للعتابي (كلثوم بن عمر التغلبي) ت ٢٢٠هـ وهذه النسبة ـ كما يقول الشيبي ـ أقرب إلى الصواب، إذ كان العتابي متهماً بالزندقة.

انظر: منهاج العابدين ص٣ ، الفتوحات المكية / ٢٠٠، ٢٦٠، تاريخ بغداد ٤٤٨/١٢، شرح نهج البلاغة ٢٢٢/١١، طبقات الشافعية الكبرى ٢٣١/٢، شرح الحكم العطائية لزروق ١٨٤، ايقاظ الهمم ١٤٥، الصلة بين التصوف والتشيع ١٦٩/١، نشأة الفكر الفلسفي ١٠٩/٢، شرح كلمات الصوفية ٢١١.

(٣) ـ في (ق): «لظاها».

فيتوهمون أنها[١] زندقة مخالفة للشريعة[٢]، ولهذا قال رسول الله ﷺ: «أمرنا[٣] أن نكلم[٤] الناس على قدر عقولهم»[٥]. ولهذا قال للجارية الخرساء «أين الله ؟ فأشارت إلى

---

(١) ـ في (ق): «أن هذا».

(٢) ـ يريد المصنف من هذه النصوص التي ساقها عن أبي هريرة والأبيات التي نسبها إلى زين العابدين، وكذا سياقه لحديث «أمرنا أن نكلم الناس على قد رعقولهم»، وحديث الجارية، أن يبين أن هناك علوماً باطنية يجب أن لا تسمى بعلم الحقيقة، لا أن هناك علوماً باطنية تخالف ظاهر الشريعة في حقيقة الأمر، إذ هذه العلوم لا تعد من علوم الحقائق بل تعد كفراً وزندقة، كما قال العلماء، من أن كل حقيقة تخالف ظاهر الشريعة فهي كفر وزندقة، فهذا مراد المصنف.

أما النصوص التي حملها على هذا المعني ففيها تفصيل، فمنها ما هو مكذوب على قائله، كما مر في الأبيات المنسوبة إلى زين العابدين، ومنها ما لا يفيد مراد المصنف، كما بيناه في تعليقنا على حديث أبي هريرة وحديث الجارية. واستدلاله بهذه النصوص في جعله شطحات الصوفية التي هي نتيجة السكر والفناء والانس من علوم الأسرار غير سديد. وبالجملة فقد اشترط العلماء في علوم الأسرار التي هي علم الحقيقة أن تكون موافقة لظاهر الشريعة وإلا فهي زندقة وخروج عن الإسلام.

(٣) ـ في (ط): «امرت».

(٤) ـ في (ب)، (ز): «أكلم».

(٥) ـ أورده السخاوي في «المقاصد الحسنة» من حديث ابن عباس مرفوعاً بهذا اللفظ، وقال: وسنده ضعيف ونقل عن شيخه ابن حجر أنه قال: وسنده ضعيف جداً. ص١١١ ح(١٨٠). وله شاهد في صحيح البخاري موقوفاً على عليّ، رضي الله عنه، في كتاب العلم باب من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن يفهموا، ولفظه: «حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله» الفتح (١/٢٢٥). وله شاهد آخر من قول ابن مسعود أخرجه مسلم في صحيحه في المقدمة باب النهي عن الحديث بكل ما سمع، ولفظه: «ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة (١/١١) ح (٥). وقال الحافظ ابن حجر تعليقاً على الأثر: وفيه دليل على ان المتشابه لا ينبغي أن يذكر عند العامة، وقال: وممن كره التحديث ببعض دون بعض أحمد في الأحاديث التي ظاهرها الخروج على السلطان، ومالك في أحاديث الصفات، وأبو يوسف في الغرائب. وقال: وضابط ذلك أن يكون ظاهر الحديث يقوي البدعة وظاهره في الأصل غير مراد، فالامساك عنه عند من يخشى عليه الأخذ بظاهره مطلوب. الفتح (١/٢٢٥).

السماء»[1]، مع قطع النبي ﷺ بأن الله منزه عن الجهة والمكان[2] لعدم اتساع[3] فهم تلك[4] الجارية في معرفة الصانع أزيد من ذلك حينئذ، وبه يحصل التبري عن الأصنام لكونها في الأرض إلى[5] أن تترقى[6] بنور الإيمان إلى معرفة تنزهه عن الجهة والمكان ولو صدر عنهم في حال الصحو[7] مايوهم الحلول أو[8] الاتحاد، فهو

---

(١) ـ أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب المساجد باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من اباحته وفيه قصة (١/٣٨١) ح (٥٣٧) وليس فيه كلمة (اشارة) وإنما قالت: (في السماء). واخرج مالك في الموطأ في كتاب العتق (٢/٧٧٧). ـ وأخرجه أبو داود في سننه في كتاب الصلاة (١/٢٤٤/ح (٩٣٠). ـ وأخرجه النسائي في المجتبى في كتاب الصلاة (٣/١٤). ـ وأخرجه أحمد في مسنده (٥/٤٤٧ و٤٤٨). ـ وأخرجه ابن ابي شيبة في مصنفه (١١/١٩). ـ وأخرجه ابو داود الطيالسي في مسنده ص ١٥٠ ح (١١٠٥). واخرجه ابن خزيمة في كتاب التوحيد ص ٢٧٨ ح (١٧٨) و(١٧٩) و(١٨٠)ح (١٨١) ح (١٨٢) ح(١٨٣) وفي الروايتين الأخيرتين (فأشارت). واخرجه البيهقي في سننه الكبرى (٧/٣٨٧) وفي الاسماء والصفات ص٤٢٢. وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١٩/٩٣٧، ٩٣٨). جميعهم من حديث معاوية ابن الحكم السلمي إلا مالك فرواه عن عمر بن الحكم. وقد تعقبه ابن عبدالبر كما حكاه الزرقاني في شرح الموطأ (٤/٨٤) وقال: وهو وهم عند جميع علماء الحديث وليس في الصحابة عمر بن الحكم. وإنما هو معاوية بن الحكم.

(٢) ـ لقد سبقت الاشارة إلى هذه المسألة في ص ١/٣٧٣ .

(٣) ـ في (ب): «أتباع».

(٤) ـ سقطت من (ب).

(٥) ـ سقطت من (ط).

(٦) ـ في (ب)، (ز): «ترقى».

(٧) ـ في (ز): «الضحو».

(٨) ـ في (ب): «و».

محمول على التوسع والتجوز، وهم لايرتضون التوسع[١] في العبارات والتجوز في الكلمات، إلا في ثلاثة أحوال:

أحدها: حال الفناء[٢] في الفناء في التوحيد.

الثاني[٣]: حال السكر.

الثالث[٤]: حال الأنس[٥] والدلال[٦] لمن أقامه الله تعالى في ذلك المقام

---

(١) ـ سقطت من (ق).

(٢) ـ في (ب): «العناء».

(٣) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «الثانية».

(٤) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «الثالثة».

(٥) ـ الأنس في اصطلاح الصوفية: هو أثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية في القلب وهو جمال الجلال.

وأهل الأنس في الأنس على ثلاثة أحوال:

١ـ فمنهم من أنس بالذكر واستوحش من الغفلة، وأنس بالطاعة واستوحش من الذنب.

٢ـ ومنهم من استأنس بالله واستوحش مما سواه.

٣ ـ الذهاب عن رؤية الانس بوجود الهيبة والقرب والتعظيم مع الأنس. اللمع ص٩٦.

ويبين لنا الغزالي: أن الأنس والخوف والشوق من آثار المحبة، بيد أنها جميعاً تختلف بحسب نظرة المريد الصادق وما يغلب عليه في وقته. «فإذا» غلب عليه الفرح بالقرب ومشاهدة الحضور بما هو حاصل من الكشف وكان نظره مقصوراً على مطالعة الجمال الحاضر المكشوف غير ملتفت إلى ما لم يدركه بعد؛ استبشر القلب بما يلاحظه فيسمى استبشاره أنساً». الاحياء ٣٣٩/٤. وانظر: التعرف ١٠٦، الرسالة القشيرية ٦٠، التعريفات ٣٢١، معجم ألفاظ الصوفية ٦٠.

(٦) ـ في جميع النسخ عدا (ق): «والكلام» والدلال: بالفتح والتخفيف، في اصطلاح السالكين، «الاضطراب والقلق اللذان يظهران على السالك أمام طلعة المحبوب، من شدة العشق والوجد الباطني» انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: ج ٢ ص ٣٠١.

والحال، لا لكل أحد[(١)] يرشدك إلى ماذكرته أن الله تعالى لما أقام موسى عليه السلام في مقام الكلام[(٢)] والأنس لم يوآخذ[(٣)] بقوله: ﴿إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء﴾[(٤)].

ولما أقام يونس عليه السلام من مقام الخوف والقبض[(٥)] سجنه[(٦)] في بطن الحوت لما[(٧)] خرج من قومه ضجراً منهم[(٨)] بغير إذن منه تعالى[(٩)]. وينبغي[(١٠)] أن

---

(١) ـ في (ب): «حال».

(٢) ـ هكذا في جميع النسخ، والذي يتفق مع سياق الكلام أن يكون «الدلال»، وليس «الكلام» وكما مر في الجملة التي قبله من ذكر اقتران الحال بالأنس، ويؤيده أنه ذكر ذلك في معرض عدم مؤاخذة الله تعالى لموسى عليه السلام، وهذا يكون في مقام الدلال والأنس، وليس في مقام الكلام.

(٣) ـ في (ز): «يؤخذ».

(٤) ـ في سورة «الأعراف»، الآية (١٥٥).

(٥) ـ القبض والبسط: اصطلاحان صوفيان يعبر بهما عن حالتين بعد ترقي العبد عن حالة الخوف والرجاء، فالقبض للعارف كالخوف للمستأمن، والفرق بينهما: أن الخوف والرجاء يتعلقان بأمر مستقبل مكروه أو محبوب، والقبض والبسط بأمر حاضر في الوقت يغلب على قلب العارف عن وارد غيبي.

انظر: اللمع ٤١٩، منازل السائرين ص١٨، ١٩، الرسالة القشيرية ص ٥٨، الاملاء ص١٧، التعريفات ص٢٢٠. وقد طور ابن عربي هذين المصطلحين وأخذا عنده بعداً آخراً غير الذي يقول به الصوفية حيث جعل البسط يلازم الانسان في الجنة من أثر واردات الجمال. أما القبض فلا معنى له في دار النعيم إلا أنه يستبدل من مشاهدة الجلال بالهيبة. انظر المعجم الصوفي ٨٩٧.

(٦) ـ في (ز): «سبحه».

(٧) ـ في (ط): «بما».

(٨) ـ في (ز): «من كونه».

(٩) ـ سقطت «منه تعالى» من جميع النسخ عدا (ط).

(١٠) ـ من عند قوله «ينبغي أن يحمل........» إلى قوله: «أنا من أهوى» نقله المصنف من كتاب المقصد الأسنى للغزالي، بتصرف يسير، انظر المقصد الأسنى ص ١٥٣.

يحمل على التوسع والتجوز قول[١] أبي يزيد[٢] - قدس الله روحه - حيث قال: «انسلخت من نفسي كما تنسلخ[٣] الحية من جلدها، فنظرت[٤] فإذا أنا هو»[٥].

ويكون معناه أن من انسلخ من شهوات نفسه وهواها وهمها وهمتها[٦] فلا يبقى فيه متسع[٧] لغير الله تعالى، ولايكون له هم ولاهمة[٨] سوى الله تعالى فإذا لم[٩] يحل[١٠] في القلب إلا جلال الله تعالى وجماله، حتى صار مستغرقًا به كان كأنه هو لا أنه هو[١١] حقيقة، وفرق بين قولنا هو هو وبين قولنا كأنه هو كما أن الشاعر تارة يقول: «كأني من أهوى» وتارة يقول: «أنا من أهوى».

---

(١) - في جميع النسخ عدا (ط): «ما قال».

(٢) - في (ق): «أبو زر»، وفي (ب)، (ز): «أبو ذر».

(٣) - في (ز): «تسلخ».

(٤) - في (ق)، (ز): «ونظرت».

(٥) - جاءت هذه الحكاية في كتاب «النور من كلمات أبي طيفور»، ضمن كتاب «شطحات الصوفية» تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي ص ١٠٠ ونصها فيه: «سمعت أبا يزيد يقول: وقد قيل له: بم نلت - فقال: انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرت فإذا أنا هو».

وانظر: المقصد الأسني ١٥٣، مجموع فتاوي ابن تيمية ٥١٨/١٠، جامع الرسائل ١٤٧/٢، المعرفة عند مفكري الاسلام ص ٣٢٢ .

(٦) - سقطت من (ز).

(٧) - في (ق): «توسع»، وفي (ز): «متوسع».

(٨) - في (ق) هكذا: «ولا لا له همة ولا يهمه».

(٩) - في (ط) بدل «فإذا لم»: «فلا».

(١٠) - في (ب). (ق): «يجل».

(١١) - سقطت من (ق).

ولاخفاء في أن الأول تشبيه، والثاني مجاز حقيقته[(١)] التشبيه[(٢)] .

وأما قول من قال: «أنا الحق» فإن كان في حال الصحو، فإما أن يكون معناه كقول الشاعر: أنا من أهوى .... ومن أهوى أنا

فمحمولاً[(٣)] على المجاز، وإما أن يكون قد غلط في ذلك كما غلطت[(٤)] النصارى القائلون[(٥)] بأن الله تعالى جوهر واحد له[(٦)] ثلاثة أقانيم هي الوجود والعلم والحياة، ويعبرون عنها بالأب والابن وروح القدس[(٧)] ، ويعنون بالجوهر القائم بنفسه، وبالإقنوم الصفة.

ويقولون: إن الكلمة وهي أقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح، وتدرعت بناسوته بطريق[(٨)] الامتزاج، كالخمر بالماء، وقد أخبر الله تعالى بكفرهم فقال: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾[(٩)] .

ولاخفاء أيضًا في أن جعل الواحد ثلاثة جهالة، فمن: «قال أنا الحق[(١٠)]» بناء

---

(١) ـ في (ق): «حقيقة».

(٢) ـ سقطت «حقيقة التشبيه» من (ب).

(٣) ـ في (ط)، (ق): «محمول».

(٤) ـ في (ق)، (ز): «غلط».

(٥) ـ في (ب)، (ز): «القائلين».

(٦) ـ سقطت من (ز)، (ط).

(٧) ـ انظر آراء النصارى في الجوهر الواحد بأقانيمه الثلاثة في: رسائل الرسل في العهد الجديد وأثرها في انحراف المسيحية .

(٨) ـ في (ق): «بطريقة».

(٩) ـ سورة «المائدة» الآية (٧٣).

(١٠) ـ في (ق): «لحق».

على زعمه[١] الاتحاد[٢] فهو أيضًا كافر مثلهم[٣]، وأما[٤] قول أبي يزيد: «سبحاني ماأعظم شأني» إن صح عنه[٥]، فإما أن يكون جاريًا على لسانه في معرض الحكاية عن الله ،سبحانه وتعالى، كما لو سمع[٦] وهو يقول: ﴿لاإله إلا أنا فاعبدون﴾.[٧] أما أن يكون قد شاهد كمال[٨] حظه[٩] من صفات القدس في

---

(١) ـ في (ق)، (ب): «زعم».

(٢) ـ سقطت من (ق).

(٣) ـ في (ز)، (ق): «مثله».

(٤) ـ من عند قوله «وأما قول أبي يزيد........ الخ» إلى قوله: »بل ينبغي أن تعرف الرجال بالحق، لا الحق بالرجال» نقله المصنف عن الغزالي في كتابه «المقصد الأسني» ص١٥٤ بتصرف يسير.

(٥) ـ سبب شك المصنف في صحة نسبة هذا القول إلى البسطامي يرجع إلى كثرة الأقوال التي نسبت إليه ولم يقلها، خصوصاً ما ورد في كتاب النور من كلمات أبي طيفور» للسهلجي.

وقد نبه على هذا غير واحد من العلماء كابن تيمية في مجموع الفتاوي (٢٥٧/١٣) والذهبي في أعلام النبلاء (٨٦/١٣).. ولكن ثبت عن البسطامي مثل هذه الأقوال، فأصل المسألة ثابت عنه لكن الزيادات دخلت عليه. والصوفية مضطربون في نسبة هذه العبارة إلى البسطامي، ففي الوقت الذي ينفيه البعض يؤكده الآخرون، كما أن من جوز ثبوتها عنه حمل العبارة على محامل حسنة وذلك باعمال التأويل فيها.

انظر: اللمع ص ٤٧٢، ٤٧٣، الأحياء (٣٦/١) فضائح الباطنية ص ١٠٩، مشكاة الأنوار ص ٧٤، عوارف المعارف ٧٩، كشف المحجوب ٤٩٥، شطحات الصوفية ص١٠١، تلبيس إبليس ص ٣٤٤، ٣٤٥.

(٦) ـ في (ب): «استمع».

(٧) ـ سورة «الأنبياء»، الآية (٢٥).

(٨) ـ في (ب): «لنفسه كمالاً».

(٩) ـ سقطت من (ب)، وفي (ق): «حضه».

الترقي بالمعرفة[١] عن الموهومات[٢] والمحسوسات وبالهمة[٣] عن الحظوظ والشهوات، فأخبر عن قدس نفسه فقال[٤]: «سبحاني»، ورأى عظم شأنه بالإضافة إلى شأن عوام[٥] الخلق فقال: «ماأعظم شاني»، وهو[٦] مع ذلك يعلم أن قدسه وعظم شأنه بالإضافة إلى الخلق، ولانسبة له[٧] إلى[٨] قدس الرب وعظم شأنه تعالى سبحانه وتقدس.

وإما أن يكون قد جرى على لسانه حال السكر وغلبات[٩] الحال، عند إشراق أنوار[١٠] الجلال، فإن جاوزت هذه التأويلات إلى الاتحاد فذلك محال قطعًا، فلا تنظر إلى مناصب الرجال حتى تصدق بالمحال بل ينبغي أن تعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال.

واعلم[١١] أن التوحيد عند العامة[١٢] عبارة عن نفي الآلوهية عما سوى الله

---

(١) ـ في (ط): «بالمعرفة عن المعرفة»

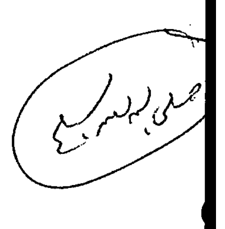
(٢) ـ سقطت من (ز).

(٣) ـ سقطت من (ب)، وفي (ز): «بالتحلية» بدلاً منها.

(٤) ـ سقطت من (ط).

(٥) ـ في (ز): «عنوان».

(٦) ـ سقطت من (ق). وعلى فرض صحة تأويل المصنف لكلام أبي اليزيد فإن تزكية النفس والإعجاب بها والتعاظم على الخلق من صفات النفوس العليلة ، وسقوط في حبائل الشيطان ، وهذا مصير كل من سلك منهجًا تعبديًا وتربويًا يخالف هدي النبي ص . وللصوفية في هذا المجال انحرافات يعجب منها المسلم . انظر : كتاب الاستقامة لشيخ الإسلام حيث ناقش هذا الموضوع بتوسع .



(٧) ـ سقطت من (ق)، (ز).

(٨) ـ في (ز): «أي».

(٩) ـ في (ز): «وغليان».

(١٠) ـ في (ق): «الأنوار».

(١١) ـ في (ب): «أعلم».

(١٢) المصنف يقسم التوحيد تقسيمًا يتفق ومشربه الصوفي ، وقد استوفينا الرد عليه وتقويمه في قسم الدراسة في ص ٣٩٠.

تعالى وإثباته لله[١] وحده على ماهو مدلول كلمة التوحيد، وأما عند الخاصة فهو عبارة عن اضمحلال وجود ماسوى[٢] الله تعالى من الكائنات بحيث لايشاهد إلا وجود الله تعالى وحده، كما لا[٣] يشاهد في النهار من الكواكب إلا الشمس وحدها، وهو توحيد العارفين الواصلين إلى درجة الفناء في الفناء في التوحيد، فإنهم لما استولى على قلوبهم محبة الله تعالى أعرضوا عما سوى الله تعالى، وترقوا عن المعارف الحاصلة بتعلق الصفات، وعن ارتباط[٤] الكائنات بالصفات، أي ترقوا عن كشف الأفعال وعن كشف الصفات إلى مشاهدة تجلي[٥] أنوار الذات، فانمحى[٦] ذواتهم وصفاتهم[٧]، فلا يبقى لهم شعور بالعلوم والإدراكات، ولا بوجود[٨] الكائنات ويظهر لهم معنى قوله[٩]: «كان الله ولم يكن معه[١٠] شيء»[١١] وحينئذ لايبقى لتوحيد العامة - أعني النفي والإثبات - مجال، لأن

---

(١) - سقطت «واثباته لله» من (ز).

(٢) - في ٠ط): «سوا».

(٣) - سقطت من (ق).

(٤) - في (ق): «ارطباط».

(٥) - في (ز): «الجلي».

(٦) - في (ب): «فانمحوا».

(٧) - في جميع النسخ عدا (ط): «صفاتهم وذواتهم».

(٨) - في جميع النسخ عدا (ط): «وجود».

(٩) - في جميع النسخ عدا (ب): «قولهم».

(١٠) - في (ز): «معه غيره شيء».

(١١) - أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب التوحيد باب قوله وكان عرشه على الماء، من حديث عمران بن حصين في قصة قوم بني تميم والأشعرين من أهل اليمن، وفيه سؤال الأشعرين عن أول هذا الأمر ما كان؟ فقال: كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء، ثم خلق السماوات والأرض وكتب في الذكر كل شيء...) الحديث، الفتح (٤٠٣/١٣) ح (٧٤/٨). وفي كتاب بدء الخلق باب ماجاء في قوله تعالى: (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده) (٢٧) الروم. الفتح (٢٨٦/٦) ح (٣١٩١). - وأخرجه ابن خزيمة في كتاب التوحيد (٨٨٤/٢). - وأخرجه الدارمي في الرد على الجهمية ص ١٤. - وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٢٠٣/١٨) ح (٤٩٧)و (٤٩٨) و(٥٠٠). - وأخرجه النسائي في التفسير (٥٨٤/١) ح (٢٦٠). - وأخرجه أحمد في مسنده (٤٣١/٤، ٤٣٢). - وأخرجه البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٧٨. وفي كل ما تقدم لم يرد لفظ (معه شيء) فيحتمل أن يكون المصنف أورده بالمعنى ولم يرد اللفظ.

نفي[١] الغير إنما يكون عند الشعور بالغير، لا عند الغيبة والذهول عنه، فإذا اضمحل وجود ماسوى الله تعالى كان الله تعالى عندهم واحداً[٢] في الوجود كما أنه واحد في الألوهية، ولايوحد الواحد أحد[٣] لكونه تحصيلاً للحاصل، فكل من وحد الواحد فهو جاحد[٤]، لكونه واحداً وإلا لما افتقر إلى توحيده، وإلى هذا المعنى أشار[٥] صاحب منازل السائرين[٦] حيث يقول شعراً[٧]:

---

(١) ـ في (ز): «النفي».

(٢) ـ في (ق): «واحد».

(٣) ـ سقطت من (ط).

(٤) ـ في (ز): «جاهد».

(٥) ـ في (ط): «يشير».

(٦) ـ هو الحافظ المفسر الفقيه، الصوفي الواعظ، عبدالله بن محمد بن علي بن محمد، أبو اسماعيل، شيخ الاسلام، الأنصاري الهروي، الحنبلي، من ذرية ابي ايوب الأنصاري. مولده في سنة ست وتسعين وثلاث مئة. وسمع الحديث بهراة، ورحل في نيسابور وطوس وبسطام لطلب العلم، وكان جامعاً بين العلم والعمل، قال ابن رجب الحنبلي «كان اماما عارفاً عابداً زاهداً، كثير السهر بالليل، شديد القيام في نصر السنة والذب عنها، وكان شديد الانتصار لمذهب الامام احمد». وكان من أبرز وأشد خصوم الأشاعرة والمتكلمين في عصره: قال عنه الذهبي: «وكان شيخ الإسلام أثرياً قحاً، ينال من المتكلمة...» وقال: «ولقد كان هذا الرجل سيفاً مسلولاً على المتكلمين...». وقال أيضاً: «ولقد بالغ أبو اسماعيل في «ذم الكلام» على الاتباع فأجاد...». ثم يذكر الذهبي مآخذه عليه فيقول «وله نفس عجيب لا يشبه نفس أئمة السلف في كتابه «منازل السائرين». وقال أيضاً: «وكان طوداً راسياً في السنة، لا يتزلزل ولا يلين، لولا ما كدر كتابه «الفاروق في الصفات» بذكر أحاديث باطلة يجب بيانها وهتكها...». توفى سنة احدى وثمانين واربعمائة. ترجمته في: المنهج الأحمد ١٨١/٢، مختصر الدر المنضد ٢١٥/١، طبقات الحنابلة ٢٤٧/٢، ومختصره ص ٤٠٠، ذيل طبقات الحنابلة ٥٠/١، مناقب الامام أحمد ص ٦٣٢،أعلام النبلاء ٥٠٣/١٨.

(٧) ـ سقطت من (ز) ، (ط)، وفي (ب): «شعر».

مـــاوحـــد الواحـــد من واحـــد
إذ[١] كل مـن وحـــده جـــاحـــد
توحـيـــد من ينطق عن نعـتـــه[٢]
عـــارية أبطلهـــا[٣] الـواحـــد
تـوحـــيـــده إياه تـوحـــيـــده
ونعت من ينعـــتـــه لاحـــد[٤]

فأراد بقوله: «إذ كل من وحده جاحد» لكونه واحداً[٥] في[٦] الوجود، ولهذا افتقر إلى نفي الألوهية من غيره فلو لا ملاحظة وجود غيره لما احتاج إلى هذا النفي، وأشار[٧] بقوله: «عارية أبطلها[٨] الواحد»، إلى أن التوحيد الحقيقي الثابت أزلاً وأبداً هو توحيد الله ذاته، وأما توحيد الخلق ،فيزول بموتهم وفنائهم،وأشار بقوله[٩] : «ونعت من ينعته لاحد»، إلى أن ثناء الله تعالى بما يليق بكماله وجلاله، إنما هو ثناء الله تعالى على نفسه، وأما ثناء الخلق قاصر عما يليق بكماله وجلاله

---

(١) ـ في (ق): «وكل» بدل «إذ كل».

(٢) ـ في جميع النسخ عدا (ق): «نفسه».

(٣) ـ في (ز): «أبطالها».

(٤) ـ انظر الأبيات في منازل السائرين ص ١٣٩.

(٥) ـ في (ق)، (ز): «واحد».

(٦) ـ سقطت من (ز).

(٧) ـ في (ب)، (ز): «أشار».

(٨) ـ في (ز): «أبطالها».

(٩) ـ في (ق): «بقولهم».

على مايشير إلى ذلك[(١)] قوله ﷺ: «لاأحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[(٢)].

يقال: ألحد في دين الله، أي حاد عنه[(٣)] وعدل[(٤)]، ولحد لغة فيه،فما[(٥)] ذكرنا هو مراد صاحب منازل السائرين، لا مايقوله بعض من شرحه من الوجودية الملحدين، وحمل كلامه من أوله إلى آخره على زندقة[(٦)] الوجودية الكافرين[(٧)] من أنه أراد

---

(١) - في (ط): «بذلك».

(٢) - أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الصلاة باب ما يقال في الركوع والسجود (٣٥٢/١) ح(٢٢٢). وتمام الحديث «اللهم أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك عن عقوبتك، وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك». - وأخرجه أبو داود في سننه في كتاب الصلاة باب الدعاء في الركوع والسجود (٢٣٢/١) ح (٨٧٩). - وأخرجه الترمذي في جامعه في كتاب الدعوات باب (٧٦) (٥٢٤/٥) ح (٣٤٩٣). - وأخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب الدعاء باب ما تعوذ منه رسول الله صلى الله عليه وسلم، (١٢٦٢/٢) ح (٣٨٤١). - وأخرجه أحمد في مسنده (٥٨/٦). - وأخرجه مالك في الموطأ في كتاب القرآن باب ما جاء في الدعاء (٢١٤/١) ح (٣١). جميعهم من حديث عائشة رضي الله عنها بهذا اللفظ وله شاهد من حديث علي أخرجه النسائي في المجتبي في كتاب قيام الليل باب الدعاء في الوتر (٢٤٨/٣) ح (١٨٤٧) وأخرجه أحمد في مسنده (٩٦/١ و١١٨و١٥٠) بهذا اللفظ.

(٣) - سقطت من (ق).

(٤) - في (ط): «عدل عنه».

(٥) - في (ب)، (ز): «فيما».

(٦) - في (ق): «زندقته».

(٧) - نبه جمع من العلماء المحققين كابن تيمية، وابن القيم، وابن أبي العز الحنفي، والملا علي القاري، إلى أن أبيات الهروي السالفة كانت مستنداً للوجودية في الترويج لمذهب وحدة الوجود، وبينوا خطأهم في ذلك، وشرحوا الأبيات، وعاب عليه بعضهم استعماله الألفاظ المجملة والمحتملة، التي يتمسك بها أهل الأهواء والبدع. - قال ابن القيم بعد شرحه الأبيات: «فرحمة الله على أبي اسماعيل. فتح للزنادقة باب الكفر والالحاد فدخلوا منه وأقسموا بالله جهد أيمانهم: إنه منهم وما هو منهم وغره سراب الفناء» المدارج (١٤٨/١). - وقال الملا علي القاري عند ذكر هذه الأبيات: «وأما ما أنشده شيخ الإسلام ابو اسماعيل... في كتابه منازل السائرين... فليس فيه إلا أنه لا يعرف الله ما سواه، وحاشاه أن يريد به الاتحاد ليتشبث به الاتحادي، ويقسم بالله جهد أيمانه أنه معه ، وهذا دأب أهل الباطل يروجون مذهبهم بانتسابه إلى بعض أهل الحق عند الجهال ممن لا تميز له بين الأقوال» مرتبة الوجود جـ٢ ص٧٣- ٧٥. وانظر: منهاج السنة النبوية ـ٣٤٦/٥، ٣٧١)، مدارج السالكين (١٤٧/١)، (٥١٣/٢، ٤٤٩)، شرح العقيدة الطحاوية (٥٥/١).

بكونه واحداً أنه الوجود المطلق المنبسط في المظاهر، وأعيان الأكوان خيال وسراب[١]، وهي أعيان ثابتة في علم الله تعالى، لافي الخارج، وقد عرفت أن ذلك سفسطة باطلة ليس بتوحيد، بل هو في الظاهر شرك مفرط ليس عليه مزيد، وفي الحقيقة نفي في الخارج لوجود الملك المجيد، وإلحاد هادم لدين الإسلام ولشرايع[٢] جميع[٣] الأنبياء عليهم الصلاة والسلام[٤]. وقد يتوهم بناء على عدم الشعور بمعنى الحلول والاتحاد، أن الوجودية حلولية واتحادية[٥] وليس كذلك[٦] إذ الحلول والاتحاد إنما يكون بين موجودين متغايرين في الأصل[٧]، والوجودية يجعلون وجود الله

---

(١) ـ في (ز): «سرابا».

(٢) ـ في (ب): «وشرائع».

(٣) ـ سقطت من (ز).

(٤) ـ قوله: «الصلاة والسلام» سقطت من (ز).

(٥) ـ في (ق): «أو اتحادية».

(٦) ـ في (ز): «لذلك».

(٧) ـ كلام المصنف في التفريق بين الحلول والاتحاد من جهة وبين وحدة الوجود من جهة أخرى كلام دقيق. لكنه لم يتكلم عن الفرق بين الحلول والاتحاد، وإن أشار إلى اتفاقهما في كون كل واحد منهما يحصل بين موجودين متغايرين. ويتضح الفرق بين الحلول والاتحاد بعد معرفة المعنى المراد من هذين المصطلحين. فالحلول: عبارة «عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر، كحلول الماء في الكوز. ويسمى هذا النوع «الحلول الجواري»». وأما النوع الثاني فهو: عبارة عن اتحاد جسمين بحيث تكون الاشارة إلى احدهما اشارة إلى الآخر، كحلول ماء الورد في الوردة فيسمى الساري حالاً، والمسري فيه محلاً. وهو «الحلول السرياني» تعريفات الجرجاني ص ١٢٥. فنلاحظ من خلال التعريفين أن كلاً من الحال والمحل محتفظ بخاصيته حتى بعد حصول الاندماج بينهما، فلا يزال الماء ماء والكوز كوزاً. بخلاف الاتحاد الذي هو «أن ينضم شيء إلى شيء ثان فيحصل منهما شيء ثالث» الكليات ٣٤/١، فهو وان اشترك مع الحلول في كونه حصل من اندماج بين موجودين، إلا أن واحداً من الموجودين لم يحتفظ بخاصيته.

* وابن عربي كان يرى أن الحلول كفر، لكونه لاينفي الاثنينية، بل يثبت حقيقتين، حقيقة الواجب، وحقيقة الممكن، وأن هناك حال ومحلول. فذهب إلى القول بالاتحاد بحيث تصير الذاتان ذاتًا واحدة وحقيقة واحدة، ثم بان له أن هذا غلط أيضاً كما أوضح المصنف، فرجع عنه وقال بوحدة الوجود. انظر نصوص ابن عربي في رفض الحلول: الفتوحات ٣٦/١، ٣٧٦/٣، ٤٩٤، ٥٦٦، ٣٧٢/٤. ٣٧٩. وانظر نصوصه في رفض الاتحاد: الفتوحات ٣١٧/٢، ٣٧٢/٤، كتاب المسائل الألف ص٥، كتاب الفناء في المشاهدة ص٢. على أن ابن عربي قد يورد الاتحاد ويقول به، ولكنه يريد به وحدة الوجود. وانظر: الفتوحات ٢٢/٢، مرتبة الوجود ٤٠٩/١ وهذا النوع من الاتحاد سماه ابن تيمية بالاتحاد العام في مقابل الاتحاد المعين. مجموع الفتاوى ٤٦٥/٢، ٤٦٦.

تعالى عين وجود الممكنات، فلا مغايرة بينهما ولا إثنينية، فلا يتصور حينئذ ههنا[١] تحقق[٢] الحلول والاتحاد[٣]، بل[٤] تلك[٥] زندقة أخرى أفحش منهما باطلة ببديهة العقول، إذ القائلون[٦] بهما لايجعلون الله تعالى أمراً اعتبارياً لاوجود له في الخارج ولايتفوهون بهما إلا[٧] في بعض الأفراد، وهؤلاء يجعلون[٨] الله تعالى أمراً اعتبارياً لاوجود له في الخارج، ثم يجعلونه وجود جميع الأشياء حتى وجود القاذورات، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علواً كبيراً، ويعتقدون أنه غير موجد لوجود الكائنات فلا خلق ولا إيجاد لا[٩] للأرض ولا للسماوات ولا لما بينهما من الكائنات.

واعلم أن الكافر اسم لمن لا إيمان[١٠] له فإن أظهر الإيمان من غير اعتراف بنبوة النبي عليه السلام خص باسم المنافق[١١] دون الزنديق، لأن الله تعالى لم يسم الذين نافقوا في عهد رسول الله ﷺ زنادقة، وإنما سماهم منافقين،

---

(١) ـ سقطت من (ط).

(٢) ـ في (ز): «محقق».

(٣) ـ في (ق)، (ب): «الاتحاد والحلول».

(٤) ـ في (ز): «أن».

(٥) ـ في (ق): «ذلك».

(٦) ـ في (ب): «القائلين».

(٧) ـ في (ز): «إلى».

(٨) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «يجعلونه» وسقط ذكر «الله تعالى» منها.

(٩) ـ في (ز): «ولا».

فدروز[١] الشام على ماشهد[٢] به[٣] كتبهم الملعونة، إنما يظهرون الإيمان، ولا

---

(١) ـ طائفة الدروز من الفرق الباطنية المنحرفة التي انتهى بها الأمر إلى الخروج عن الإسلام. والدرزية نسبة إلى الداعي نشتكين الدرزي، والدروز يستنكرون هذه النسبة التي تربطهم بالدرزي الذي يتبرؤن منه بل ويلعنونه لأنه خرج على تعاليم حمزة بن علي الزوزني ت (٤٣٠هـ). المؤسس الفعلي لهذه العقيدة، والذي دبر لقتل الدرزي سنة (٤١١هـ). ويطلقون على أنفسهم طائفة الموحدين.

ويستمد الدروز عقائدهم من كل مصادر الديانات والفلسفات والمذاهب كما يتضح ذلك من مادة أفكارهم، وهو ما يصرح به زعماؤهم السياسيون مثل كمال جنبلاط، ومفكروهم مثل د. سامي مكارم. ويظهر أن تأثرهم بالجانب الاشراقي والباطني أكثر من غيره، فهم يجلون ويقدرون فيثاغورث وأفلاطون وأفلوطين الذي يبدو أثره واضح في كتب الدروز الدينية، أما المذاهب والفرق الباطنية في الإسلام فنجد لاخوان الصفا مكانة في مذهبهم، وجل آرائهم مأخوذة من الاسماعيلية. وعقائد الدروز تدور كلها حول تأليه الحاكم بأمر الله، والزعم بان الله سبحانه وتعالى، حل فيه، ويعتقدون أن الحاكم هو الصورة الانسانية للاله. ولذلك فهم يتوجهون إليه بالعبادة. وقد أثبت الدروز هذا التصور بما يعرف عندهم «بميثاق ولي الزمان». وأما عقيدتهم في الأنبياء، فإن الدروز ينكرون جميع الرسل والأنبياء ويلقبونهم بالأبالسة، وأما القرآن الكريم فهو مردود عندهم، ويقولون إنه من وضع سلمان الفارسي، ولهم مصحف خاص يسمى «المنفرد بذاته». ومذهبهم في الأحكام الشرعية: هو اسقاط التكاليف بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك حيث ألغوا التأويل الباطني للشريعة الذي تبناه غلاة الشيعة كالاسماعيلية. ولهم في أيامنا هذه صلة وثيقة بالصهيونية واسرائيل حتى صار لهم نائب درزي في حزب الليكود الحاكم. وقد أفتى قديماً علماء الإسلام كابن تيمية وابن عابدين أن الدروز لا يعدون من المسلمين ولا يعاملون معاملة الفرق الإسلامية. مجموع الفتاوي ٣٥/١٦١ـ ١٦٢، حاشية ابن عابدين(٥/ ٣٥٥).

انظر: عقيدة الدروز عرض ونقد للدكتور محمد الخطيب، إسلام بلا مذاهب ٢١٧ـ ٢٧٧، دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين ٣٣٥ ـ ٣٥٦، الموسوعة الفلسفية العربية جـ ٢ ق١ص٥٦٦ـ٥٧٦، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي ص ١٩٩ـ ٣١٧ ، ٤٣١ـ ٤٣٤.

(٢) ـ في (ق): «شاهد».

(٣) ـ سقطت من (ق)، (ز).

يعترفون بنبوة رسول الله ﷺ ،فهم مباحيون منافقون، لازنادقة[١] على مايتوهم ذلك لعدم التفرقة بين المنافق والزنديق، وإن طرأ كفره بعد الإيمان[٢] خص باسم المرتد لرجوعه عن الإيمان.

وإن قال بإلهين أو أكثر خص باسم المشرك لإثباته الشريك في الألوهية[٣] .

وإن كان متدينًا ببعض الأديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهود والنصارى. وإن كان يقول بقدم الدهر وإسناد الحوادث إليه خص باسم الدهري[٤] .

وإن كان لايثبت الصانع خص باسم المعطلة[٥] وإن كان مع اعترافه بنبوة

---

(١) ـ في (ز): «لازنادية».

(٢) ـ سقطت من (ق).

(٣) ـ في (ق): «الإلهية».

(٤) ـ وقد صور الغزالي مذهبهم فقال:

«هم طائفة من الأقدمين، جحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا: أن العالم : لم يزل موجودا، كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبداً. وهؤلاء هم الزنادقة». المنقذ من الضلال ص ٩٤ ـ ٩٧.

وانظر: الفرق بين الفرق ص ٣٥٤، التبصير في الدين ص ١٤٩، نهاية الإقدام ص ١٢٣، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤٧/١ وما بعدها.

(٥) ـ لا يقتصر معنى التعطيل على نفي الصانع فحسب، وإنما يطلق على عدة معان، فمنها:

تعطيل الصانع عن الصنع، ومنها نفي الصفات الإلهية، وإنكار قيامها بذات الله، ومنها تعطيل الله جل وعلا عن كماله المقدس، وذلك بجحد اسمائه وصفاته.

ومنها تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت عليها.

انظر: نهاية الإقدام ص ١٢٣، منهاج السنة النبوية ٥٢٣/٢، ٥٦٢، ٢٩٢/٣، ٤٦٨، شرح العقيدة الطحاوية ٧٩٤/٢. الايمان : أركانه ، حقيقته ، نواقضه ص ٢٧، شرح لمعة الاعتقاد ص ١٣.

النبي ﷺ وإظهاره[١] شعائر الإسلام يبطن[٢] عقائد[٣] هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق[٤]، وهو في الأصل منسوب إلى زند اسم كتاب أظهره مزدك[٥] في أيام قباذ[٦]، وزعم أنه تأويل[٧] كتاب المجوس الذي جاء به زردشت[٨]، الذي

---

(١) ـ في (ق): «اظهار».

(٢) ـ في (ب): «بتبطنه».

(٣) ـ في (ز): «عقائداً».

(٤) ـ في (ز): «الزندقة».

(٥، ٦) ـ قال الشهرستاني: «ومزدك هو الذي ظهر في أيام قباذ والد أنوشروان، ودعا قباذ إلى مذهبه فأجابه. واطلع أنوشروان على خزيه وافترائه فطلبه فوجده فقتله . . .، وكان يقول: إن النور يفعل بالقصد والاختيار. والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق. والنور عالم حساس، والظلام جاهل أعمى. وأحل النساء وأباح الأموال، وجعل الناس شركة فيها، وحكي عنه أنه أمر بقتل الأنفس ليخلصها من الشر ومزاج الظلمة. ومذهبه في الأصول والأركان أنها ثلاثة: الماء والأرض والنار. ولما اختلطت حدث عنها مدبر الخير ومدبر الشر، فما كان من صفوها فهو مدبر الخير، وما كان من كدرها فهو مدبر الشر. وروي عنه: أن معبوده قاعد على كرسيه في العالم الأعلى، على هيئة قعود خسرو في العالم الأسفل، وبين يديه أربع قوى: قوى التميز، والفهم، والحفظ، والسرور ....، وتلك الأربع يديرون أمر العالم» الملل والنحل ١/٢٤٩ ـ ٢٥٠ بتصرف يسير. . وقد نوه الفخر الرازي إلى أن بعض فرق الصوفية المباحية الذين أسقطوا التكاليف، هم على الحقيقة على دين مزدك. انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص١١٧، ١٤١، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي ص١٠٧، تاريخ الأدب في إيران، للمستشرق براون ١/٢٥٦ ـ ٢٦٣.

(٧) ـ في (ب): «تأليف».

(٨) ـ زردشت بن بورشب: ظهر في زمان «كشتاسب بن هراسب» الملك، وكان أبوه من أذربيجان، وأمه من الري واسمها «دغدوية». وزعموا أن لهم أنبياء وملوكًا، أولهم كيومرث، وكان أول من ملك الأرض ؟! ونزل بابل وأقام بها، وزعموا أن موسى عليه السلام ظهر في زمانه. وقال: النور والظلمة أصلان متضادان، وكذلك يزدان وأهرمن، وهما مبدأ موجودات العالم، وحصلت التراكيب من امتزاجهما، وحدثت الصور من التراكيب المختلفة، والباري تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما . . . وكتابه الذي صنفه يسمى «زند أوستا» وزعموا أنه أنزل عليه.

انظر: الملل والنحل ١/٢٣٦ ـ ٢٣٩، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص١٣٤، مروج الذهب ١/٢٢٩ ـ ٢٣٠، تاريخ الأدب في إيران ١/٧١ وما بعدها.

يزعمون[١] أنه نبيهم[٢]. وإن كان مع تبطن تلك العقائد الباطلة يستحل الفروج المحرمة وسائر المحرمات بتأويلات فاسدة كما يفعله الباطنية والوجودية خص باسم الملحد[٣].

فالزنديق[٤] في عرف الشرع اسم لما عرفت، لا لكل من صدر عنه فعل أو قول يوجب[٥] الكفر، على ماهو متعارف أهل عصرنا[٦]، فإنهم يسمون كل من صدر عنه فعل أو قول يوجب الكفر زنديقًا[٧]،

---

(١) ـ في (ق): «يزعمونه».

(٢) ـ في (ز): «بينهم».

(٣) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «والزنديق».

(٤) ـ في (ز): «توجب».

(٥) ـ في (ب): «عصر».

(٦) ـ تتفق المصادر جميعها تقريبًا على الأصل غير العربي لكلمة «زنديق» ، ومن المرجح أنه أخذ من كلام الفرس بعد ظهور الإسلام ، وعرِّب .

انظر : رسالة في تحقيق لفظ الزنديق لابن كمال باشا ، ص٤٧بتحقيق : حسين محفوظ في مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد .

والزندقة قد وجدت قبل الإسلام ، وقد تمثلت في فرق متعددة ؛ منها : المانوية ، والمزدكية ، والسوفسطائية ، والدهرية .

وقد أطلق الإسلاميون هذا اللفظ على معان متعددة .

فالمشتهر عند الفقهاء أن الزنديق هو المنافق . قال الحافظ ابن حجر : «ثم أطلق الاسم [زنديق] على كل من أسرّ الكفر وأظهر الإسلام حتى قال مالك : الزندقة ما كان عليه المنافقون . وكذا أطلق جماعة من الفقهاء الشافعية وغيرهم أن الزنديق هو الذي يظهر الإسلام ويخفي الكفر » الفتح ١٢/٢٧١ .

وورد في كتاب الإنصاف لعلي بن سليمان المرداوي الحنبلي ١٠/٣٣٢ ـ ٣٣٤ : «الزنديق هو

....

الذي يظهر الإسلام ويبطن الكفر ، ويسمى منافقًا في الصدر الأول» . وهذا ما أقرّه ابن تيمية، قال: «فأما الزنديق الذي تكلم الفقهاء في قبول توبته في الظاهر ، فالمراد به عندهم المنافق ، الذي يظهر الإسلام ، ويبطن الكفر» بغية المرتاد ص٣٣٨ .

وبعض علماء السلف يطلقه على من قال بخلق القرآن، كما قال أحمد بن حنبل ويزيد بن هارون. الصواعق المرسلة ١٣٩٦/٤ ـ ١٣٩٧، ومناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص١٥٨ . والإمام عثمان بن سعيد الدارمي عدّ الجهمية زنادقة في كتابه «الرد على الجهمية» ص٣٥٢ وفي كتابه «الرد على بشر المريسي» ص٤٧٥ . وفي كتاب «إغاثة اللفهان» لابن القيم ٢٤٦/٢ استعمل لفظ الزندبق في الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر . والغزالي يرى أن من الزندقة إنكار وجود الله والقول بقدم العالم ، وإنكار الحياة الآخرة . «المنقذ من الضلال ص٩٤ ـ ٩٧» . والمعري في «رسالة الغفران» يعتبر أن الزندقة هي القول بالدهر وإنكار النبوات والكتب المنزلة .

ولا شك في أن كلمة زندقة إذا تتبعنا استعمالها تدل على كل إنكار لأصل من أصول العقيدة أو على كل رأي يؤدي إلى ذلك ، أو على كل بدعةٍ غليظة في تفسير النصوص الشرعية ، أو في فهم العقيدة بحسب الهوى . وقد اتسع معناها حتى أطلقت على من كان يحيا حياة المجون والفحش .

انظر : من تاريخ الإلحاد في الإسلام ، د . عبد الرحمن بدوي ، ص٢٨. ودائرة المعارف الإسلامية ٤٤٠/١٠ ـ ٤٤٥ .

وبناءً على ما سبق فإنه يصح إطلاق لفظ الزنادقة على الصوفية الاتحادية والحلولية والوجودية ؛ لذا ذكر التهانوي في «كشاف اصطلاحات الفنون» ١١٧/٣ ، ٢٥٠/٤ أن من الصوفية زنادقة ، كما أن الإطلاق نفسه يشمل الغلاة من كل فرقة ، كاليزيدية من الخوارج ، وكالخطابية من المعتزلة . . إلخ .

ولو كانت كلمة زنديق محددة المعنى لكان تقسيم المصنف مقبولاً ، لكن لعموم هذا اللفظ فإنه يدخل فيه الملحد والمرتد وغير ذلك .

انظر : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ١٠٦ ، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، تلبيس إبليس ١١١ ، الزندقة والزنادقة ، د . عاطف شكري ، تاريخ ابن الراوندي الملحد، د. عبد الأمير الأعسم . الموسوعة العربية الفلسفية ، إصدار معهد الإنماء العربي ٤٦٨/١ ـ ٤٧١.

ويحكمون بعدم جواز استتابته[١]، ويقطعون بوجوب قتله وعدم قبول توبته.

ولا خفاء[٢] في أنه في[٣] حكم الشرع من المرتدين، وأنه ممن[٤] تجب[٥] استتابته فإنه[٦] إذا[٧] تاب تقبل[٨] توبته في شريعة سيد المرسلين، ولايحل سفك دمه حينئذ،لأنه قد صار بالتوبة من جملة المؤمنين، وليت شعري لو كل من صدر عنه فعل أو قول يوجب الكفر زنديقًا، فمن الذي سماه الشرع مرتداً وأوجب استتابته[٩] وقبول[١٠] توبته، وحكم بأنه صار[١١] بعد التوبة من المؤمنين الذين من قتل واحداً منهم[١٢] متعمداً، فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابًا عظيمًا[١٣].

---

(١) ـ في (ب): «توتبه»، وفي (ز): «استتابه». تضافرت الأدلة الشرعية على جواز قتل الزنديق من غير استتابته ، وقد ذهب أهل المدينة ومالك وأصحابه والليث بن سعد إلى عدم قبول توبة الزنديق ، وهو المنصور من الروايتين عن أبي حنيفة ، وهو إحدى الروايات عن أحمد ونصرها كثير من أصحابه . انظر : الصارم المسلول على شاتم الرسول لشيخ الإسلام ص٣٤٤ ومابعدها ص٣٥٠ ومابعدها حيث ساق الأدلة الموجبة لقتل الزنديق ورد توبته ، وأجاب عن اعتراضات المعترضين في بحث نفيس

(٢) ـ في (ط)، (ق): «ولا خفأ».

(٣) ـ سقطت من (ز).

(٤) ـ سقطت من (ز).

(٥) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «يجب».

(٦) ـ سقطت من جميع النسخ عدا (ط).

(٧) ـ في جميع النسخ عدا (ط): «فإذا».

(٨) ـ في (ق): «يقبل».

(٩) ـ في (ز): «استتابتا».

(١٠) ـ في جميع النسخ عذا (ط): «قبل».

(١١) ـ في (ق): «قد صار».

(١٢) ـ في (ق): «فهم واحداً».

(١٣) ـ في (ق): «عظماً»، وهو يشير إلى الآية (٩٣) من سورة (النساء).

ثم اعلم[١] أن صاحب الفصوص قد زاد على ماسبق من الزندقة[٢] والضلالة «ضغثًا على إبالة»[٣]

فقال: خرج فرعون من الدنيا طاهراً مطهراً[٤]، وذلك إنكار لما ثبت أنه مات على الكفر بالنصوص الناطقة المذكورة في اثنين[٥] وعشرين سورة من القرآن، وبإجماع الأمة في كل عصر وزمان على أنه[٦] في ذلك الكفر الشنيع اللاحق مناقض لكفره الفظيع السابق، بأن كل من ادعى الألوهية فهو صادق في دعواه فمتى كان فرعون بزعمه[٧] كافراً حتى يقال إنه بكلمة التوحيد حال الغرق خرج عن الدنيا طاهراً مطهراً، وقد استدل على ذلك بما[٨] لو كان له أدنى شعور وإلمام[٩]

---

(١) ـ سقطت من جميع النسخ عدا (ط).

(٢) ـ في (ق): «الزدقة».

(٣) ـ مثل يضرب للرجل يحمل صاحبه المكروه، ثم يزيده منه. والابالة: الحزمة من الحطب، والضغث: الجُرْزَة التي فوقها. يجعلها الحطاب لنفسه، والجرزة والحزمة واحد، قال الشاعر:

لي كل يوم ذؤالـــة ... في كل يوم صيقـــة

ضغث يزيد على إبالة ... فوقي تفيأ كالظلالة

والذؤالة: الذئب، وإشتقاقه من الذألان، وهو سرعة المشي، يقول: لي منه كل يوم شر يزيد على الشر، وكان يقع على غنمه، والصيق: الغبار. جمهرة الأمثال للعسكري ٦/٢،....

(٤) ـ الفصوص: ٢٠١/١.

(٥) ـ في جميع النسخ عدا (ب): «إثنين».

(٦) ـ إلى هناك انتهت النسخة (ب).

(٧) ـ في (ز): «يزعمه».

(٨) ـ في (ط): «بأنه».

(٩) ـ سقطت من (ق).

بخواص تركيب الكلام. وتصديق بقواعد دين الإسلام، لعرف أنه حجة عليه لا له وهو قوله تعالى ﴿حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنوا اسرائيل وأنا من المسلمين﴾[١] ،فزعم بفساد فهمه القاصر عن معنى الكلام، وإلحاده في عقائد[٢] الإسلام، أن كون فرعون من المغرقين لايدل على عدم قبول إيمانه، وأن الإيمان حال اليأس وهو حال معاينة العذاب مقبول، لكنه[٣] إنما ينفع في رفع[٤] عذاب الآخرة، ولاينفع في دفع عذاب الدنيا، إلا لقوم يونس عليه السلام، متمسكًا في ذلك بما لو عرف إجماع المفسرين وقواعد الدين لعرف أيضًا أنه[٥] حجة عليه لا له وهو قوله تعالى ﴿فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم إلى حين﴾[٦].

فزعم بناءً على جهله بتفسير القرآن، وإلحاده في آيات الملك الديان أن قوم يونس - عليه السلام - آمنوا حال معاينة العذاب، فقبل الله إيمانهم ورفع عنهم عذاب الآخرة ،وخصهم بكشف عذاب الدنيا أيضًا، فيكون إيمان فرعون أيضًا حال معاينة العذاب، وهو الغرق مقبولاً نافعًا في دفع عذاب الآخرة ،لا في دفع عذاب الدنيا، وهو الغرق، لأن كشف عذاب الدنيا مختص بقوم يونس عليه السلام، وحمل قوله

---

(١) - سورة «يونس» الآية (٩٠).

(٢) - في (ق): «عقائدة».

(٣) - في (ق): «لنكتة».

(٤) - في (ق): «دفع».

(٥) - في (ط): «أنه أيضاً».

(٦) - سورة «يونس» الآية (٩٨).

تعالى: ﴿فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا﴾[(١)] على عدم النفع في الدنيا فقط[(٢)] (لاعدم النفع في الدنيا)[(٣)] والآخرة جميعًا[(٤)] على مادلت عليه النصوص القاطعة، وانعقد عليه إجماع الأمة وهو مذهب أهل السنة، ودل عليه سياق هذه الآية أيضًا، و[(٥)]هو قوله تعالى: ﴿سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون﴾[(٦)].

وقال صاحب الكشاف[(٧)]: «هنالك للمكان استعير «هنا»[(٨)] للزمان، أي وخسر وقت رؤية الباس[(٩)] وهو شدة العذاب، والمعنى أن عدم قبول الإيمان حال

---

(١) ـ سورة «غافر» الآية (٨٥).

(٢) ـ سقطت من (ق).

(٣) ـ ما بين القوسين سقط من (ق).

(٤) ـ انظر تأويل ابن عربي للآية في الفصوص: ٢١١/١، والفتوحات: ٢٧٦/٢.

(٥) ـ سقطت الواو من (ز).

(٦) ـ سورة «غافر» الآية (٨٥).

(٧) ـ هو العلامة، كبير المعتزلة، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الزمخشري الخوارزمي النحوي، صاحب المؤلفات في التفسير وغريب الحديث والعربية. ولد بزمخشر ـ قرية من عمل خوارزم ـ في رجب سنة سبع وستين وأربع مئة. قال الذهبي: «كان رأساً في البلاغة والعربية والمعاني والبيان، وله نظم جيد..... وكان داعية إلى الاعتزال، الله يسامحه». مات ليلة عرفة سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة. ترجمته في: الأنساب ٢٩٧/٦، نزهة الألباب: ٣٩١، معجم البلدان ١٧٤/٣، معجم الأدباء ١٢٦/١٩، وفيات الأعيان ١٦٨/٥، المختصر في أخبار البشر ١٦/٣، ميزان الاعتدال ٧٨/٤، أعلام النبلاء ١٥١/٢٠، طبقات المعتزلة: ٢٠، طبقات المفسرين للسيوطي: ٤١، مفتاح السعادة ٩٧/٢، ١٠٠، الفوائد البهية ٢٠٩.

(٨) ـ في (ز): «السعير هنا».

(٩) ـ انظر الكشاف: ج ٣ ص ٤٤٠.

البأس[(١)] ،أي وقت[(٢)] معاينة العذاب، سنة الله مطردة في كل الأمم، ولهذا جعل المتلفظين[(٣)] بكلمة الإيمان حال البأس[(٤)] من الخاسرين، وسماهم كافرين فكيف يتوهم أنهم صاروا بذلك مؤمنين.

ثم إنه لايخفى على الواقفين على تفسير القرآن أن معنى قوله تعالى: ﴿فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس[(٥)]﴾[(٦)] على ما أجمع عليه المفسرون هو أنه هلا[(٧)] كانت قرية من القرى التي أهلكناها تابت عن الكفر، وأخلصت[(٨)] الإيمان قبل معاينة العذاب، وفوات وقت التكليف، ولم تؤخر[(٩)] الإيمان إليها[(١٠)] كما أخر فرعون إلى أن أخذ بمخنقة[(١١)] ،فنفعها إيمانها بأن يقبله منها

---

(١) ـ في (ط): «اليأس».

(٢) ـ في (ز) ، (ق) «حال».

(٣) ـ في (ز): «المتلفظون».

(٤) ـ في (ط): «اليأس».

(٥) ـ قوله: «إلا قوم يونس» سقط من (ط)، (ز).

(٦) ـ سورة «يونس» الآية (٩٨).

(٧) ـ في (ق): «هل لا».

(٨) ـ في (ز): «وأخلص».

(٩) ـ في (ق): «تأخر»، وفي (ز): «يؤخر».

(١٠) ـ قوله «الايمان إليها» سقطت من (ق)، (ز).

(١١) ـ يشير المصنف إلى الحديث الذي فيه غرق فرعون وهلاكه، فقد أخرج الترمذي في الجامع الصحيح من حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لما أغرق الله فرعون قال: آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنوا اسرائيل. فقال جبريل: يا محمد فلو رأيتني وأنا آخذ من حال البحر فأدسه في فيه مخافة أن تدركه الرحمة». قال الترمذي: هذا حديث حسن. (٢٨٧/٥) ح(٣١٠٧). ومن طريق آخر مرفوعاً ولفظه: «أن جبريل جعل يدس في فيّ فرعون الطين خشية أن يقول لا إله إلا الله فيرحمه الله. أو خشية أن يرحمه الله». قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه. (٢٨٧/٥) ح (٣١٠٧).

لوجوده[١] في وقت الاختيار ؛ لكن قوم يونس - عليه السلام - لما آمنوا (في حال الاختيار، لأنهم آمنوا)[٢] عند معاينة علامات نزول العذاب (لا عند معاينة نزول العذاب)[٣] كفرعون، قبلنا إيمانهم، وكشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا[٤]، ولم يقبل من فرعون، لأن إيمانه كان حال البأس[٥] ومعاينة العذاب[٦]، ولهذا لم يكشف عنه عذاب الدنيا أيضًا لتلازمهما[٧] في ذلك بحكم السنة الإلهية نزولاً إذا استمر الكفرة على العناد، واندفاعًا إذا تابوا[٨] قبل فوات وقت الاختيار[٩]، وأظهروا الانقياد، فالاستثناء[١٠] أعني قوله تعالى: ﴿إلا قوم يونس﴾[١١] منقطع بمعنى لكن.

روي أن يونس - عليه السلام - بعث إلى نينوى من أرض الموصل،فكذبوه فذهب عنهم مغاضبًا ،وقال لقومه إن أجلكم أربعون ليلة، فقالوا: إن رأينا أسباب الهلاك

---

(١) - في (ز) «لوجود».

(٢) - مابين القوسين سقط من (ق).

(٣) - مابين القوسين سقط من (ق).

(٤) - للمقارنة انظر : تفسير الطبري ١١/ ١٧٠، تفسير البغوي ٢/٣٦٨، تفسير القرطبي ٨/٣٨٣، زاد المسير٤/٦٤، نظم الدرر ٩/٢٠٨، الدر المنثور ٤/٣٩١ .

(٥) - في (ط): «اليأس».

(٦) - في (ق): «الذاب».

(٧) - في (ق)، (ز): «لتلازمها».

(٨) - في (ق): «تاتو».

(٩) - سقطت من (ق).

(١٠) - في (ق): «فالاستسناء».

(١١) - سورة «يونس»، الآية (٩٨).

آمنا بك فلما مضت خمس وثلاثون ليلة أغامت السماء غيمًا[١] أسوداً هائلاً[٢] يدخن دخانًا شديداً[٣]، ثم هبط[٤] حتى غشي[٥] مدينتهم[٦] واسودت[٧] سطوحهم، فلبسوا المسوح[٨]، وبرزوا إلى الصعيد بأنفسهم وصبيانهم ودوابهم وفرقوا بين النساء والصبيان، وبين الدواب وأولادها[٩] فحن[١٠] بعضهم إلى بعض وعلت الأصوات والعجيج[١١]، وأظهروا الإيمان والتوبة، وتضرعوا إلى الله تعالى فرحمهم وكشف عنهم ذلك، وكان[١٢] في عاشوراء يوم[١٣] الجمعة.

---

(١) ـ سقطت من (ق).

(٢) ـ سقطت من (ق)، وفي (ز): (هائماً) وقد صححت في الهامش.

(٣) ـ في (ق): «ذاد خان شديد».

(٤) ـ في (ط)، (ز): «بسط».

(٥) ـ في (ط)، (ز): «يغشى».

(٦) ـ في (ط): «مدنيتهم»، وفي (ز): «مدمنيتهم».

(٧) ـ سقطت من (ز)، وفي (ط): «ويسود»، وفي (ق): «ونسور» والمثبت من كتب التفسير. انظر: معالم التنزيل ٢/٣٦٩.

(٨) ـ في (ز): «المنسوج».

(٩) ـ في (ز): «وألادها».

(١٠) ـ في (ز): «فمن».

(١١) ـ في (ط): «الضجيج».

(١٢) ـ في (ز): «في كان».

(١٣) ـ في (ز): «أي يوم».

وقيل خرجوا إلى شيخ من بقية علمائهم فقالوا: قد نزل بنا العذاب فماذا ترى فقال لهم: قولوا ياحي حين لاحي، وياحي يحيي الموتى، وياحي لا إله إلا أنت. فقالوا ذلك فكشف عنهم. وعن الفضيل بن عياض قالوا اللهم إن ذنوبنا قد عظمت وجلت وأنت أعظم منها وأجل، افعل بنا ماأنت أهله ولا تفعل بنا مانحن أهله.

فقد ظهر بما أجمع عليه المفسرون أن قياس قبول إيمان فرعون على قبول إيمان قوم يونس عليه السلام قياس باطل، (وكذا الاستدلال بهذه الآية على أن الإيمان حالة اليأس ومعاينة العذاب مقبول)[١]، قياس باطل قطعًا أيضًا.

وكذا لايخفى على أجلاف العرب من الرعاء فضلاً عن البلغاء والعلماء أن قوله تعالى: ﴿حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو اسرائيل﴾[٢] مسوق لبيان عدم قبول إيمان فرعون، على مايدل عليه عدة أمور تشتمل عليها هذه الآية الكريمة:

الأول: الإخبار بأن صدور هذا القول عنه إنما كان حال معاينة البأس والعذاب وهو الإغراق، والإيمان حال البأس[٣] غير مقبول[٤] باتفاق المسلمين لقوله تعالى: ﴿فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا[٥] بأسنا﴾[٦] وقوله تعالى: ﴿وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب ثم لا تنصرون . واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم من قبل أن يأتيكم العذاب بغتة وأنتم لا تشعرون﴾[٧]، وقوله تعالى: ﴿أو تقول حين ترى العذاب لو أن لي كرة

---

(١) ـ سقط ما بين القوسين من (ز).

(٢) ـ سورة «يونس»، الآية (٩٠).

(٣) ـ في (ط): «اليأس».

(٤) ـ في (ز): «مقبولة».

(٥) ـ في (ق): «رؤا».

(٦) ـ سورة «غافر»، الآية (٨٥).

(٧) ـ سورة «الزمر» ، الآية (٥٤،٥٥).

فأكون من المحسنين، بلى[(١)] قد جاءتك آياتي فكذبت بها واستكبرت وكنت من الكافرين﴾[(٢)].

الثاني: الإخبار عنه بأنه قال: آمنت بالذي آمنت به بنوا اسرائيل كما أخبر عن غيره من الكفار عن قولهم الغير النافع، معقبًا بالرد والإنكار بقوله تعالى: ﴿فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا[(٣)] بأسنا﴾[(٤)]، وقوله تعالى: ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا﴾ إلى قوله: ﴿الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون﴾[(٥)] لا الإخبار[(٦)] عنه بأنه آمن كما أخبر عن قوم يونس عليه السلام بقوله[(٧)]: ﴿لما آمنوا﴾[(٩)] إشارة إلى أن الصادر عن[(٨)] اللعين في هذه الحال مجرد القول باللسان دون الإيمان.

وأما[(١٠)] الإخبار عن سحرة فرعون بقوله: ﴿قالوا آمنا برب العالمين رب

---

(١) ـ في (ز): «بلا».

(٢) ـ سورة «الزمر»، الآية (٥٨،٥٩).

(٣) ـ في (ق): «راؤا».

(٤) ـ سورة «غافر»، آية (٨٤، ٨٥).

(٥) ـ سورة «البقرة»، الآية (١٤)، إلى الآية (١٥).

(٦) ـ في (ط): «لا إخبار».

(٧) ـ سقطت من (ز).

(٨) ـ في (ط): «من».

(٩) ـ سورة يونس ، الآية (٩٨).

(١٠) ـ في (ز): «أما».

موسى وهارون﴾[١] وإن كان بلفظ قالوا[٢] لكنه لم يعقبه بالرد والإنكار[٣]، بل أثنى عليهم بقوله تعالى: ﴿قالوا لن نؤثرك على ماجاءنا من البينات والذي فطرنا، فاقض ماأنت قاض إنما تقضي هذه الحياة الدنيا إنا آمنا بربنا ليغفر لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقى﴾[٤].

والثالث: تعقيب هذا القول بقوله تعالى: ﴿آلآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين﴾[٥] الداخل عليه همزة الإنكار بقرينة السياق وهو السباق[٦]، وغيرهما من الآيات الدالة على أنه في الآخرة من الكافرين، أي أتؤمن الساعة في وقت اضطرارك حين أدركك الغرق وأيست[٧] من نفسك.

---

(١) ـ وردت هذه الآية في سورة «الأعراف» الآية، (١٢١، ١٢٢) وفي سورة «الشعراء» الآية، (٤٧، ٤٨).

(٢) ـ في (ز): «لقوله».

(٣) ـ يريد المصنف أن يبين أنه ربما أفادت هذه الآية أن إيمان السحرة كان بمجرد التلفظ باللسان، فأتى بالآية الأخرى التي فيها ثناء عليهم من الله ليؤكد أن ايمانهم كان صادقاً ونابعاً من قلوبهم، ولم يكن المصنف بحاجة إلى هذا الاستدلال أبداً. ـ لأن قول السحرة في الآية الأولى ليس قولاً باللسان فقط بل هو قول باللسان مع التصديق بالجنان، وانما عبر به بالقول لأن القول حاك لما في القلب فأرادوا معارضة فرعون وخلافه، وليس لهم إلا النطق باللسان. ـ ولأنهم يعلمون أن قولهم هذا سيوردهم بأس فرعون وهو ما حصل بالفعل، فلو لم يكن إيمانهم نابعاً من قلوبهم لما تلفظوا به ولا قالوه. ـ والفرق بين قولهم وقول فرعون أن فرعون قاله لدفع العذاب. وهم قالوه مع علمهم بأنهم سيرون البأس والعذاب.

(٤) ـ سورة «طه» الآية (٧٢، ٧٣).

(٥) ـ سورة «يونس»، الآية (٩١).

(٦) ـ في (ط): «السباق والسياق».

(٧) ـ في (ز): «وآيست».

الرابع: تعقيب ذلك الإنكار بالذم بما سبق من عصيانه وكونه من المفسدين، فلو لا أنه مات على الكفر لما ذمه الله تعالى بعد[١] ذلك[٢] لأن الله تعالى بعد الإيمان يغفر ماسلف من الكفر والعصيان.

الخامس: تعقيب ذلك الإنكار والذم بما بلغ في تفضيحه الغاية بجعله بعد الهلاك لمن خلفه آية، وعبرة[٣] يعتبر بها الأمم، فلا يجترؤن[٤] على الله تعالى مثل ما اجترأ[٥] عليه إذا سمعوا بهلاكه وهوانه على الله تعالى.

قال صاحب الكشاف[٦]: «كرر المخذول المعنى الواحد ثلاث مرات في ثلاث عبارات يعني قوله ﴿آمنت﴾ وقوله: ﴿لا إله إلا الذي آمنت به بنوا اسرائيل﴾، وقوله: ﴿وأنا من المسلمين﴾[٧] حرصًا على القبول فلم يقبل منه حين أخطأ[٨] وقته، وقال حين لم يبق له اختيار قط، وكانت[٩] المرة الواحدة كافية في حال الاختيار وعند بقاء وقت التكليف.

---

(١) ـ سقطت من (ق)، (ز).

(٢) ـ في (ق)، (ز): «بذلك».

(٣) ـ في (ز): «وغيره».

(٤) ـ في (ز): «يجترون».

(٥) ـ في (ق): «إجترء».

(٦) ـ انظر تفسير الكشاف ح ٢ ص ٢٥١.

(٧) ـ سورة «يونس» الآية (٩٠).

(٨) ـ في (ق)، (ز): «أخطاء».

(٩) ـ في (ط): «كانت» بدون حرف العطف.

وقد ذكر الإمام الرازي[١] في التفسير[٢] الكبير لعدم قبول إيمانه وجوهًا أخر.

قيل إنما لم[٣] يقبل إيمانه لأنه إنما ذكر[٤] هذه الكلمة ليتوسل بها إلى دفع البلية[٥] الحاضرة والمحنة[٦] الناجزة كما قال الله تعالى[٧]: ﴿لئن كشفت عنا الرجز[٨] لنؤمنن لك ولنرسلن معك بني اسرائيل فلما كشفنا عنهم

---

(١) ـ هو العلامة الكبير ذو الفنون فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري الطبرستاني الأصولي المفسر كبير الأذكياء والحكماء والمصنفين، ولد سنة أربع وأربعين وخمس مئة، واشتغل على أبيه الامام ضياء الدين خطيب الري، وانتشر تواليفه في البلاد شرقاً وغرباً، وكان يتوقد ذكاء، وقد بدت منه في تواليفه بلايا وعظائم وسحر وانحرافات عن السنة، والله يعفو عنه، فإنه توفي على طريقة حميدة، والله يتولى السرائر. مات بهراة يوم عيد الفطر سنة ست وست مئة. هكذا ترجم له الذهبي في أعلام النبلاء (٢١/٥٠٠) ثم ذكر طرفاً يسيراً من وصيته التي أوصى بها لما احتضر والتي يصرح فيها رجوعه عن طرق أهل الكلام إلى طريقة القرآن في إثباتِ مسائل الاعتقاد. وقد قال ابن خلكان عن هذه الوصية: «رأيت له وصية أملاها في مرض موته على أحد تلامذته تدل على حسن العقيدة». وفيات الأعيان (٤/٢٥٢).

وقد أورد الذهبي: في كتابه تاريخ الإسلام ص ٢١١ هذه الوصية التي خاطب فيها الرازي تلميذه ابراهيم ابن أبي بكر الأصبهاني كما أوردها التاج السبكي في «طبقات الشافعية» ٩٠/٨. ترجمته في: تاريخ الحكماء ٢٩١، التكملة للمنذري ١٨٦/٢، ذيل الروضتين ٦٨، البداية والنهاية ٥٥/١٣.

(٢) ـ في (ق) ، (ط): «تفسير».

(٣) ـ سقطت «انما لم» من (ق).

(٤) ـ في (ز): «ذكره».

(٥) ـ في (ز)، (ق): «البليات».

(٦) ـ في (ز)، (ق): «المحن».

(٧) ـ في (ط): «كما كانوا يقولون».

(٨) ـ في (ز): «الزجر».

﴿الرجز إلى أجل هم بالغوه إذا هم ينكثون﴾[(١)] فما كان إذاً مقصوده من هذه[(٢)] الكلمة الإقرار بوحدانية الله تعالى؛ لأنه كان دهريًا. وقيل لأن إيمانه كان مبنيًا على محض التقليد، ألا ترى أنه قال: لا إله[(٣)] إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل، فكأنه[(٤)] اعترف بأنه لايعرف الله تعالى إلا أنه سمع من بني اسرائيل أنهم أقروا بوجوده، ومثل هذا التقليد المحض[(٥)] لاينفع في الإيمان[(٦)]، وقيل لأن[(٧)] الإيمان[(٨)] إنما[(٩)] يتم بالإقرار[(١٠)] بوحدانية الله تعالى وبالإقرار بنبوة موسى - صلوات الله على نبينا وعليه السلام -[(١١)]، وهو[(١٢)] وإن أقر بوحدانية الله تعالى، لكنه لم يقر بنبوة موسى عليه السلام، فلذلك لم يقبل.

وقيل: لأن أكثر اليهود كانت قلوبهم مائلة إلى التشبيه والتجسيم، ولهذا

---

(١) - سورة «الأعراف» الآية (١٣٤، ١٣٥).

(٢) - سقطت من (ز).

(٣) - سقطت من (ق).

(٤) - في (ط): «كأنه».

(٥) - سقطت من (ق).

(٦) - سقطت كلمة «في الإيمان» من (ق).

(٧) - في (ق): «إن».

(٨) - في (ز): «الإيمان هم».

(٩) - في (ق): «إنما».

(١٠) - في (ق): «إلا بالاقرار».

(١١) - سقطت من (ط).

(١٢) - سقطت من (ق)، (ز).

اشتغلوا بعبادة العجل (لظنهم أن الله تعالى في ذلك العجل)[١]، ولما قال آمنت أنه[٢] لا إله إلا الذي آمنت به بنو اسرائيل، ولم يقل لا إله[٣] إلا الذي آمن به موسى وهارون، كما قالت[٤] السحرة ﴿آمنا برب العالمين رب موسى وهارون﴾[٥] فكأنه[٦] قال آمنت بالإله الموصوف الجسمية والحلول والنزول، فلذلك لم يقبل.

وبالجملة لاخلاف لأحد من المسلمين في أن إيمان فرعون حال الغرق غير مقبول، وأنه مات كافراً، و[٧]إنما الخلاف في سبب عدم قبول إيمانه. فذهب الجمهور إلى أن السبب صدور الإيمان عنه حال الغرق،[٨] الذي هو حال اليأس[٩] وهو شدة عذاب الدنيا، وإيمان اليأس[١٠] غير مقبول، وذهب بعضهم إلى أن حال اليأس[١١] هو حال رؤية عذاب الآخرة ومشاهدة ملك الموت، لا حال شدة عذاب الدنيا[١٢] كالغرق، فحينئذ لا يكون إيمانه حال الغرق إيمان اليأس[١٣]، لكنه غير

---

(١) ـ سقط ما بين القوسين من (ق).

(٢) ـ في (ز): «به».

(٣) ـ سقطت كلمة «لا إله» من (ق)، (ط).

(٤) ـ في (ز): «قال».

(٥) ـ سورة الأعراف : الآية (١٢١، ١٢٢)، وسورة الشعراء : الآية (٤٧، ٤٨).

(٦) ـ في (ز): «فإنه».

(٧) ـ سقطت من (ق).

(٨) ـ سقطت من (ق).

(٩) ـ في (ق)، (ز): «البأس».

(١٠) ـ في (ق)، (ز): «البأس».

(١١) ـ في (ق)، (ز): «البأس».

(١٢) ـ سقطت من (ز).

(١٣) ـ في (ق)، (ز): «البأس».

مقبول لوجوه أخر ذكرها الإمام الرازي في التفسير[١] الكبير، فمن أراد الاطلاع عليها فلينظر فيه[٢].

ومما يرشدك إلى عدم قبول إيمانه، وأنه مات على الكفر وخذلانه أنه تمهد من قواعد الدين أن الله بفضله العظيم إذا قبل إيمان عبد صرف عمره في الكفر والعصيان لاينتقم منه بالعذاب بعد قبول الإيمان، بل يبشره بالعفو والغفران لقوله تعالى: ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف﴾[٣]، ولقوله تعالى: ﴿عفا الله عما سلف﴾[٤]، ولقوله ﷺ: «الإسلام يجب ماقبله»[٥]. ولايذمه[٦] بمثالبه ومفاسده السالفة بعد موته، وإنما يفعل ذلك بالذين ماتوا وهم كافرون، كما قال الله تعالى إخباراً عن حالهم القبيح. ﴿إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون﴾[٧]. وقوله تعالى: ﴿بلى قد جاءتك آياتي

---

(١) ـ في (ط): «تفسير».

(٢) ـ انظر «مفاتيح الغيب» ١٦١/٩ وما بعدها.

(٣) ـ سورة «الأنفال»، الآية (٣٨).

(٤) ـ سورة «المائدة» الآية (٩٥).

(٥) ـ أخرجه مسلم في صحيحه في قصة بيعة عمرو بن العاص في كتاب الايمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله، وكذا الهجرة والحج بلفظ «أما علمت أن الإسلام يهدم ما قبله...» (١١٢/١)ح (١١٩٢).

وأخرجه أحمد في مسنده (١٩٨/٣، ١٩٩، ٢٤٠، ٢٠٥).

(٦) ـ في (ق): «يذم».

(٧) ـ سورة «الصافات» الآية (٣٥).

﴿فكذبت[١] بها واستكبرت وكنت من الكافرين﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿وكنتم قوما بورا﴾[٣] إلى غير ذلك من الآيات، وقد[٤] فعل الله بفرعون اللعين، كما فعل بأولئك الملاعين حيث أخبر بأنه[٥] انتقم منه[٦] بالإغراق، كما انتقم من قومه الكافرين، فأغرقهم أجمعين[٧].

وأخبر بأنه حق عليه عقاب وحق عليه وعيد، ونظمه في سلك المكذبين الملوعنين[٨] الذين وصفهم بأنهم يوم القيامة[٩] من المقبوحين ومن الداخلين في أشد العذاب والمأخوذين بذنوبهم بشديد[١٠] العقاب، ووعد كليمه بأنه لايومن كقومه[١١] حتى يروا العذاب الأليم، وعد بعد هلاكه عليه مثالبه ومخازيه في اثنتين وعشرين سورة من القرآن العظيم في عدة آيات بأنه كان من المفسدين، وأنه كان من الظالمين، وأنه من الخاطئين[١٢]، وأنه كان في الأرض بغير الحق من المتكبرين،

---

(١) ـ في (ز): «وكذبت».

(٢) ـ سورة «الزمر» الآية (٥٩).

(٣) ـ سورة «الفتح» الآية (١٢).

(٤) ـ سقطت من (ق).

(٥) ـ في (ق): «بأن».

(٦) ـ في (ز): «منهم».

(٧) ـ في (ق): «أجمعين جمعين».

(٨) ـ في (ط): «والملعونين».

(٩) ـ في (ط): «القيمة».

(١٠) ـ في (ز): «شديد».

(١١) ـ في (ز): «كقوله».

(١٢) ـ في (ز): «مخطئين».

وأنه كان من المكذبين، وأنه كان من المسرفين[١] إلى غير ذلك مما يدل على أنه في الآخرة من الكافرين وفي النار من الخالدين، فلو كان ختمه على الإيمان لما فعل[٢] ذلك به[٣]، لما[٤] علم من قواعد الدين فقال في سورة آل عمران: ﴿كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآياتنا فأخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب﴾[٥] والمراد بأخذ الله آل فرعون بذنوبهم، هو إغراقهم في الدنيا وإحراقهم في العقبى.

ولا[٦] خفاء في أن[٧] فرعون من المغرقين، فيكون المراد من[٨] آل فرعون: فرعون وآله كما في قوله تعالى: ﴿وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون﴾[٩].

فلو كان ختم فرعون على الإيمان لما أخذه الله تعالى بذنبه، فإن من مات على الإيمان لايؤاخذ[١٠] بالكفر السابق لما مر[١١]، وكما[١٢] في سورة الأعراف: ﴿وقال

---

(١) ـ في (ط): «المفترين».

(٢) ـ في (ط): «فعله».

(٣) ـ في (ط): ، (ز): «به ذلك».

(٤) ـ سقطت من (ق).

(٥) ـ سورة آل عمران، الاية (١١).

(٦) ـ في (ق): «لا».

(٧) ـ سقطت من (ز).

(٨) ـ قوله «المراد من »سقطت من (ز).

(٩) ـ سورة «البقرة» الآية (٥٠).

(١٠) ـ في (ز): «يؤخذ».

(١١) ـ قوله «لما مرَّ» سقطت من (ط).

(١٢) ـ سقطت «كما» من (ق)، وسقطت «وكما» من (ز).

موسى يافرعون إني رسول من رب العالمين﴾[١] إلى قوله تعالى: ﴿فانتقمنا منهم فأغرقناهم في اليم بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين﴾[٢].

فلو كان ختم فرعون علي الإيمان لما أغرقه مع قومه الكافرين، ولما نظمه بعد هلاكه في سلك المكذبين و[٣] في سورة الأنفال: ﴿كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كفروا[٤] بآيات الله فأخذهم الله بذنوبهم إن[٥] الله[٦] قوي شديد العقاب ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة[٧] أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وأن الله سميع عليم كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآيات ربهم فأهلكناهم بذنوبهم وأغرقنا آل فرعون وكل كانوا ظالمين﴾[٨].

فلو كان ختم فرعون على الإيمان لما نظمه[٩] في سلك المكذبين الظالمين، ولما جعله[١٠] بذنوبه[١١] من المهلكين كغيره[١٢] من الكافرين لأن الله تعالى يغفر ماقد سلف، والإسلام يجب ماقبله.

---

(١) ـ سورة «الأعراف» الآية (١٠٤).

(٢) ـ سورة «الأعراف» الآية (١٣٦).

(٣) ـ سقطت من (ق).

(٤) ـ في (ق): «كذبوا».

(٥) ـ في (ز): «إنه».

(٦) ـ سقطت من (ز).

(٧) ـ سقطت من (ق).

(٨) ـ الآية (٥٢ ـ ٥٤).

(٩) ـ في (ز): «نظم».

(١٠) ـ في (ط)، (ز): «ولم يجعله».

(١١) ـ في (ز): «بذنبه».

(١٢) ـ في (ق): «وكغيره».

وفي سورة يونس عليه السلام: ﴿ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحيوة الدنيا[١] ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا[٢] حتى يروا العذاب الأليم[٣] قال قد أجيبت دعوتكما فاستقيما ولا تتبعان سبيل الذين لايعلمون﴾[٤].

ومن المعلوم بالنص القاطع المؤيد بالإجماع أن الإيمان حال معاينة العذاب غير مقبول. وفي سورة هود: ﴿وماأمر فرعون برشيد يقدم قومه يوم القيامة[٥] فأوردهم النار وبئس الورد[٦] المورود، واتبعوا في هذه لعنة ويوم القيامة[٧] بئس الرفد المرفود﴾[٨].

فلو كان ختمه على الإيمان، لما كان مقدمة قومه الكفرة الواردين على النار ولا من الملعونين يوم القيامة[٩] ولا في هذه الدار.

وفي سورة بني إسرائيل[١٠]: ﴿ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات فاسئل بني اسرائيل إذ جاءهم فقال[١١] له فرعون إني لأظنك ياموسى مسحوراً *

---

(١) ـ سقطت من (ق).

(٢) ـ في (ق): «يأمنوا».

(٣) ـ في (ق): «اليم».

(٤) ـ الآية (٨٨)، (٨٩).

(٥) ـ في (ط): «القيمة».

(٦) ـ في (ط): «الورود».

(٧) ـ في (ط): «القيمة».

(٨) ـ سورة هود: الآية (٩٧، ٩٨).

(٩) ـ في (ط): «القيمة».

(١٠) ـ في (ط): «اسراء».

(١١) ـ في (ق): «فقاله».

قال لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر وإني لأظنك يافرعون مثبورا * فأراد أن يستفزهم من الأرض فأغرقناه ومن معه جميعا﴾[(١)].

فلو كان ختمه على الإيمان لما عد عليه مثالبه[(٢)] السابقة ولما عاقبه بالغرق بكفره السابق، لأن الإسلام يجب ماقبله، ولما نظمه في سلك قوم الكافرين المغرقين.

ومن سورة الحج: ﴿وإن يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح وعاد وثمود * وقوم إبراهيم وقوم لوط * وأصحاب مدين وكذب موسى فأمليت للكافرين ثم أخذتهم فكيف كان نكير﴾[(٣)].

ولا خفاء في أن فرعون من المأخوذين المكذبين الذين سماهم الله كافرين[(٤)]، فمن قال بإيمان فرعون فهو من الكافرين المكذبين لرب العالمين.

وفي سورة المؤمنين: ﴿ثم أرسلنا موسى وأخاه هارون بآياتنا وسلطان مبين * إلى فرعون وملإئه فاستكبروا وكانوا قوما عالين * فقالوا أنؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون * فكذبوهما فكانوا[(٥)] من المهلكين﴾[(٦)] فلو كان ختمه على الإيمان لما ذمه بعد هلاكه بمثالبه السابقة، ولما جعله بسبب تكذيبه[(٧)] السابق لموسى من المهلكين كقومه الكافرين.

---

(١) ـ الآية (١٠١)، (١٠٢)، (١٠٣).

(٢) ـ في (ط)، (ز): «مثالية»، وفي (ق): «مثالبته».

(٣) ـ الآية (٤٢)، (٤٣)، (٤٤).

(٤) ـ في (ط)، (ق): «الكافرين».

(٥) ـ في (ق): «فكانو».

(٦) ـ الآية (٤٥)، (٤٦)، (٤٧)، (٤٨).

(٧) ـ في (ز): «تكذيب»، وفي (ق): تكذيبه».

وفي سورة الشعراء: ﴿فأتيا[١] فرعون فقولا إنا رسول[٢] رب العالمين﴾[٣] إلى قوله : ﴿وأنجينا موسى ومن معه أجمعين ثم أغرقنا الآخرين﴾[٤].

فتعقيب ماصدر عنه من التكذيب والاستكبار بالإغراق جزاء لكفره[٥] كسائر قومه الكفار دليل على أنه مثل قومه الكافرين ؛ لأن الله تعالى إنما يفعل ذلك في الإخبار عن الكفار الذين يعذبهم في الدنيا جزاء لكفرهم لا عن الذين[٦] قَبِلَ توبتهم[٧] عن الكفر، فإن[٨] الله[٩] تعالى بعد عد ذنوبهم[١٠] وعيوبهم[١١] بشرهم[١٢] بالعفو، كما فعل لعباد[١٣] العجل من بني اسرائيل لما قبل توبتهم فقال الله تعالى: ﴿وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من

---

(١) ـ في (ط): «فأتبا».

(٢) ـ في (ط) «رسولا».

(٣) ـ الآية (١٦).

(٤) ـ الآية (٦٥)، (٦٦).

(٥) ـ في (ز): «لكفر».

(٦) ـ في (ط): «الذي».

(٧) ـ في (ط): «توبته».

(٨) ـ في (ز)، (ق): «فإنه».

(٩) ـ سقطت من (ز)> (ق).

(١٠) ـ في (ز)، ط): «ذنوبه».

(١١) ـ في (ز)، ٠ط): «عيوبه».

(١٢) ـ في (ز)، (ط): «يبشره».

(١٣) ـ في (ط)، (ز): «بعباد».

بعده وأنتم ظالمون * ثم عفونا[(١)] عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون﴾[(٢)].

وفي سورة النمل: ﴿في تسع آيات إلى فرعون وقومه إنهم كانوا قوماً فاسقين﴾[(٣)] إلى قوله: ﴿فانظر كيف كان عاقبة المفسدين﴾[(٤)]. وجه الاستدلال مامر آنفًا، وفي سورة[(٥)] القصص ﴿إن فرعون علا في الأرض﴾[(٦)]. إلى قوله: ﴿إنه كان من المفسدين﴾[(٧)]. وفيها أيضًا ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً[(٨)] إن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين﴾[(٩)] وفيها أيضًا ﴿فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم﴾[(١٠)] إلى قوله: ﴿من المقبوحين﴾[(١١)].

فلو كان ختمه على الإيمان، لما ذمه الله بمثالبه السابقة بعد هلاكه، ولما أخبر عنه بأنه كان من المفسدين، ولما نظمه[(١٢)] في سلك هامان وجنودهما الكافرين[(١٣)]،

---

(١) ـ في (ق): «عونا».

(٢) ـ سورة البقرة، الآية (٥١)، (٥٢).

(٣) ـ الآية (١٢).

(٤) ـ الآية (١٤).

(٥) ـ سقطت من (ق).

(٦) ـ (٧) ـ الآية (٤).

(٨) ـ في (ق): «وخزناً».

(٩) ـ الآية (٨).

(١٠) ـ الآية (٤٠).

(١١) ـ الآية (٤٢).

(١٢) ـ في (ز): «نظم هما».

(١٣) ـ في (ق): «كافرين»، وفي (ز): «في سلك الكافرين».

ولما ذمه بعد هلاكه أنه كان مثلهم من الخاطئين، ولما عاقبه بالأخذ والنبذ في اليم كقومه الملعونين، ولما جعل عاقبته كعاقبة غيره من الظالمين، ولما كان يوم القيامة[١] مثلهم[٢] من الأئمة الداعين إلى النار، ولما كان[٣] مثلهم من الملعونين والمقبوحين ومن غير المنصورين.

وفي سورة العنكبوت: ﴿وعادًا وثمودًا[٤] وقد تبين لكم من مساكنهم﴾[٥] إلى قوله: ﴿ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾[٦] فلو كان[٧] ختم فرعون على الإيمان لما نظمه بعد هلاكه في سلك الكافرين المستكبرين[٨] الظالمين عاد وثمود وقارون وهامان، ولما أخذه بالذنب، ولما جعله كقومه من المغرقين إن[٩] لم يكن له[١٠] ذنب حينئذ ولا ظلم، لأن الإسلام يجب ما[١١] قبله. وفي سورة ص: ﴿كذبت قبلهم قوم نوح﴾[١٢] إلى قوله: ﴿فحق عقاب﴾[١٣].

---

(١) ـ في ٠ط): «القيمة».

(٢) ـ في (ز): «من مثلهم».

(٣) ـ في (ط)، (ز): «ولا» بدل «ولما كان».

(٤) ـ في جميع النسخ: «وثمود».

(٥) ـ الآية (٣٨).

(٦) ـ الآية (٤٠).

(٧) ـ سقطت من (ز).

(٨) ـ في (ط): «المتكبرين».

(٩) ـ في (ق)، (ز): «إذ».

(١٠) ـ سقطت من (ق)، (ز).

(١١) ـ سقطت من (ز).

(١٢) ـ الآية (١٢).

(١٣) ـ الآية (١٤).

فلو كان ختم فرعون على الإيمان لما ذمه بالتكذيب السابق، ولما نظمه في سلك المكذبين الكافرين، ولما حق عليه العقاب كما حق على أولئك الأحزاب.

وفي سورة المؤمن: ﴿وكذلك زين لفرعون سوء عمله وصد عن السبيل وماكيد فرعون إلا في تباب﴾[١].

فلو كان ختمه علي الإيمان لما ذمه الله تعالى بعد هلاكه، إنه زين له سوء عمله وإنه مصدود عن السبيل وإن كيده في تباب.

وفيها أيضًا: ﴿ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين * إلى فرعون وهامان وقارون فقالو ساحر كذاب﴾[٢] فلو كان ختمه على الإيمان لما أخبر الله تعالى عنه أنه قال لموسى كما قال هامان وقارون ساحر كذاب.

وفيها أيضًا: ﴿وحاق بآل فرعون[٣] سوء العذاب﴾[٤] إلى قوله تعالى: ﴿أشد العذاب﴾[٥] فلوكان ختمه على الإيمان لما أدخل[٦] يوم القيامة مع قومه الكافرين أشد العذاب، وإياك أن تصغي إلى ماتقوله الملاحدة إن الداخل في أشد العذاب إنما هو آل فرعون لا فرعون[٧] لما مر من أن المراد من آل فرعون حيث ذكر

---

(١) ـ الآية (٣٧).

(٢) ـ الآية (٢٣)، (٢٤).

(٣) ـ في (ق): «فرعو».

(٤) ـ الاية (٤٥).

(٥) ـ الآية (٤٦).

(٦) ـ في (ط)، (ق): «دخل».

(٧) ـ يقول ابن عربي «.... وأما قوله تعالى «فأوردهم النار» فما فيه نص أنه يدخلها معهم، بل قال الله «ادخلوا آل فرعون» ولم يقل «ادخلوا فرعون وآله» ورحمة الله أوسع من حيث أن لا يقبل إيمان المضطر، وأي اضطرار أعظم من اضطرار فرعون في حال الغرق...». شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر ص ٣٩٣.

في القرآن فرعون وآله جميعًا، كما في قوله تعالى: ﴿وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون﴾[(١)].

والدليل على أن المراد هنا ذلك أن الله تعالى قد أخبر بأنه قد حق عليه العذاب وحق عليه الوعيد، وأنه من المكذبين للرسل، فلا محالة يكون من الداخلين في أشد العذاب.

وفي سورة الزخرف: ﴿فاستخف قومه فأطاعوه﴾[(٢)] إلى قوله: ﴿مثلا للآخرين﴾[(٣)].

فلو كان ختمه على الإيمان لما انتقم (منه كما انتقم)[(٤)] من قومه بالإغراق وماجعله كقومه[(٥)] سلفًا ومثلاً للآخرين.

وفي سورة الدخان: ﴿ولقد نجينا بني اسرائيل من العذاب المهين * من فرعون إنه كان عاليًا من المسرفين﴾[(٦)] فلو كان ختمه على الإيمان لما ذمه بعد هلاكه بأنه كان عاليًا من المسرفين الذين هم أصحاب النار.

---

(١) ـ سورة «البقرة» الآية (٥٠).

(٢) ـ الآية (٥٤).

(٣) ـ الآية (٥٦).

(٤) ـ سقطت من (ز).

(٥) ـ سقطت من (ق).

(٦) ـ الاية (٣٠)، (٣١).

وفي سورة ق: ﴿كذبت قبلهم قوم نوح﴾[١] إلى قوله: ﴿فحق وعيد﴾[٢] فلو[٣] كان ختمه على الإيمان، لما نظمه بعد هلاكه في سلك الكفار[٤] المكذبين ولما حق عليه الوعيد كما حق على أولئك الكافرين.

وفي سورة الذاريات: ﴿وفي موسى إذ أرسلناه إلى فرعون بسلطان مبين﴾[٥] إلى قوله: ﴿وهو مليم﴾[٦] فلو كان ختمه على الإيمان لما عد[٧] الله - تعالى - عليه بعد هلاكه مثالبه التي كفر بالله بها، وهو[٨] توليه[٩] بركنه، أي إعراضه[١٠] وازورراه[١١] عن موسى، وقوله لموسى[١٢]: ﴿ساحر أو مجنون﴾[١٣]، ولما أخذه الله[١٤] تعالى بعده، ولما[١٥] نبذه في اليم كما أخذ قومه ونبذهم فيه.

---

(١) - الآية (١٢).

(٢) - الآية (١٤).

(٣) - في (ز): «ولو».

(٤) - سقطت من (ز).

(٥) - الآية (٣٨).

(٦) - الآية (٤٠).

(٧) - في (ز): «أوعد»، وفي (ق): «أعد».

(٨) - هكذا في جميع النسخ، والصواب «وهي».

(٩) - في (ز): «توليته».

(١٠) - في (ق): «اعرضه».

(١١) - في (ق): «وازدراؤه»، وفي (ز): «وازدراءه» والزور بفتحتين الميل، انظر المصباح المنير ص ٢٦٠.

(١٢) - سقطت «وقوله لموسى»، وفي (ز): «وقوله له» بدلاً من «وقوله لموسى».

(١٣) - سورة «الذاريات» الآية (٣٩).

(١٤) - سقطت من (ط).

(١٥) - في (ز): «وما».

وفي سورة القمر: ﴿ولقد جاء آل فرعون النذر * كذبوا بآياتنا كلها[١] فأخذناهم أخذ عزيز مقتدر﴾[٢].

والمأخوذ بالإغراق فرعون وآله فلو كان ختمه على الإيمان لما نظمه الله تعالى بعد الهلاك في سلك المكذبين الكافرين[٣]، ولما أخذه بالتكذيب السابق كما أخذ بذلك قومه الملاعين.

وفي سورة الحاقة ﴿وجاء فرعون ومن قبله والمؤتفكات بالخاطئة * فعصوا رسول ربهم فأخذهم أخذة رابية﴾[٤]

المؤتفكات قرى قوم لوط، والرابية هي الشديدة الزائدة[٥] في الشدة، كما زادت قبايحهم في القبح، فلو كان ختم فرعون على الإيمان لما نظمه بعد هلاكه في سلك المؤتفكات المتصفة بالعصيان، ولما أخذه[٦] بالمعصية بالكفران.

وفي سورة المزمل ﴿إنا أرسلنا إليكم رسولا شاهدا عليكم[٧] كما أرسلنا إلى فرعون رسولا * فعصى فرعون الرسول فأخذناه أخذا وبيلا﴾[٨]

---

(١) ـ سقطت من (ز).

(٢) ـ الآية (٤١،٤٢).

(٣) ـ سقطت من (ز).

(٤) ـ الآية (٩)، (١٠).

(٥) ـ سقطت من (ز).

(٦) ـ في (ق)، (ز): «أخذهم»، وفي (ط): «أخذه أخذهم».

(٧) ـ سقطت «رسولا شاهدا عليكم» من الآية.

(٨) ـ ما بين القوسين سقط من جميع النسخ عدا (ز)، وهي الآية (١٥)، (١٦).

وفي سورة والنازعات ﴿فأراه الآية الكبرى﴾[(١)] إلى قوله تعالى ﴿نكال الآخرة والأولى﴾[(٢)] يعني الإغراق في الدنيا والإحراق في الأخرة.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما[(٣)]: نكال: كلمة الآخرة، وهي قوله ﴿أنا ربكم الأعلى﴾[(٤)] ونكال كلمة الأولى وهي قوله ﴿ماعلمت لكم من إله غيري﴾[(٥)] وكان بين الكلمتين أربعون[(٦)] سنة[(٧)].

وعلى التفسيرين[(٨)] الآية دالة على أن ختمه لم يكن على[(٩)] الإيمان، أما على التفسير الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأن ختمه لو كان على الإيمان لما كان يأخذه[(١٠)] بنكال الكلمتين، لأن الله تعالى يعفو[(١١)] عما سلف، والإسلام يجب ماقبله.

---

(١) ـ الآية: (٢٠).

(٢) ـ الآية (٢٥).

(٣) ـ في (ز): «عنه».

(٤) ـ سورة النازعات» الآية (٢٤).

(٥) ـ سورة «القصص» الآية (٣٨).

(٦) ـ في (ز): «أربعين».

(٧) ـ كما روى هذا القول عن عبدالله بن عمرو ومجاهد وعكرمة وغيرهم.

انظر: جامع البيان عن تأويل القرآن ٤١/٣٠، معالم التنزيل ٤٤٤/٤، الجامع لأحكام القرآن ٤١٠/١٩، تفسير القرآن العظيم ٣٣٨/٨، الدر المنثور ٤١٠/٨.

(٨) ـ في (ز): جاء في الأصل «على التفسير الأول» وصحح فوقها كما هو مثبت.

(٩) ـ سقطت من (ز).

(١٠) ـ في (ق): «يأخذ».

(١١) ـ في (ز): «يغفر».

وفي سورة الفجر: ﴿وثمود الذين جابوا الصخر بالواد﴾[١] إلى قوله تعالى: ﴿فصب عليهم ربك[٢] سوط عذاب﴾[٣] فلو كان ختم فرعون على الإيمان، لما نظمه بعد هلاكه في سلك عاد وثمود، لأن الله تعالى يعفو عما سلف والإسلام[٤] يجب ماقبله.

فتلك الآيات على كثرتها نصوص قاطعه، وأدلة ناطقة بأن فرعون اللعين في الدنيا والآخرة من الكافرين الملعونين[٥]، وأنه في الآخرة من المقبوحين، وفي[٦] أشد العذاب من الداخلين.

فلا يتوهم إلا زنديق من الملحدين الجاهلين[٧] بقواعد علم[٨] المعاني وعقائد الدين أن فرعون اللعين بالكلمة الصادرة منه حال معاينة العذاب المقرونة بدلائل الرد والإنكار عليه قد صار من المؤمنين وخرج من الدنيا طاهراً مطهراً كعباد الله المكرمين، أولا[٩] يعلم ذلك الملحد الجاهل أن هذه الآية[١٠] لو كانت تدل على أن

---

(١) ـ الآية: (٩)/

(٢) ـ سقطت «فصب عليهم ربك» من (ق)، (ط).

(٣) ـ الآية (١٣).

(٤) ـ في (ز) «للإسلام».

(٥) ـ في (ق): «الملعونين المافرين».

(٦) ـ سقطت من (ز).

(٧) ـ في (ق): «الجاحدين».

(٨) ـ سقطت من (ق).

(٩) ـ في (ط)، (ز): «ولا».

(١٠) ـ جاءت جملة «أن هذه الآية» غير واضحة في (ق).

فرعون مات على الإيمان لكانت مناقضة لما تلونا من قواطع المحكمات، وسواطع الآيات[(١)] البينات الناطقات بأن فرعون في الآخرة من الملعونين المقبوحين، وفي أشد العذاب من الداخلين.

ولا يخفى على أئمة الإسلام وعلماء الشرايع والأحكام أن من زعم أن فرعون اللعين مات على الإيمان، فقد كذب القرآن، وجوز التناقض في كلام الملك الديان، وأبطل قواعد الإسلام المعلومة من شريعة النبي ـ عليه الصلاة السلام ـ وصار كفرعون وقومه من الكافرين ومن[(٢)] المكذبين الضالين، فعليه وعلى فرعون لعنة الله والملائكة والناس أجمعين.

فهذه جملة ماهدم به صاحب الفصوص بنيان الدين المرصوص، وجحد بما ثبت ببديهة العقل وقواطع النصوص، وزعم أن تلك الزندقة الملعونة الباطلة ببديهة العقل والشرع ذريعة إلى التعرف، ولذلك سول له الشيطان أن سماها علم التصوف، وصدقه في ذلك الجهلة الملحدون وقلده الزنادقة الجاحدون وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون، فسبحان من شرح بنور الإيمان صدور المؤمنين[(٣)] وختم بظهور السخط والخذلان على قلوب الملحدين، ولذلك يصدفون عن آياته ولا يقفون لديها وينظرون بالعين العوراء إليها، وقد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها، والله ولي الإرشاد[(٤)] وإليه ينتهي سبيل الرشاد[(٥)] ومن يضلل الله فما له من هاد، تمت بعون الله الوهاب[(٦)].

---

(١) ـ في (ق): «لآيات».

(٢) ـ «من» زيادة من (ط).

(٣) ـ في (ق): «صدور المؤمنين بنور الايمان».

(٤) ـ في (ز) : «التوفيق والإرشاد» .

(٥) ـ إلى هنا انتهى ما في نسخة (ق) .

(٦) ـ في (ط) : «الملك الوهاب» .

قال مؤلفه: فرغ من تأليفه العبد العاصي الراجي عفو ربه الباري محمد بن محمد بن محمد الحنفي البخاري تاب الله عليه وغفر له ولوالديه، يوم الجمعة سلخ رجب المعظم في شهود سنة أربع وثلاث وثمانمائة.

قال كاتب هذه الرسالة الحمد لله الذي جعلنا ممن يحب النصوص لا ممن يحب الفصوص، وقد وقع الفراغ من كتابة رد الفصوص في ربيع الأول سنة خمس وستين مائة وألف من الهجرة النبوية ﷺ.

---

(١) ـ هذه الخاتمة انفردت بها نسخة (ق) .

الفهارس

فهـــرس الأحـــاديث

فهـــرس الأمـــثـــال

فهـــــرس الأشــــعــــار

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الكلمات المشروحة

فهرس المصطلحات العقائدية

فهرس المصطلحات الكلامية والمنطقية والفلسفية

فهرس مصطلحات الصوفية

فهـــــرس الأعـــــلام المتـــــرجم لهـم

فهـــرس المذاهب والفـــرق والطوائف

المصادر والمراجع

المخطوطات

* تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي - جلال الدين السيوطي. الظاهرية برقم ٤٥٨٦ - مصورته في قسم المخطوطات في جامعة الكويت تحت رقم (٢٢٠م ك مجموع٢).
* التنبيهات - صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي - معهد المخطوطات - فرع الكويت ضمن مجموعة تحت رقم.
* القول المنبي في ترجمة ابن عربي. محمد بن عبد الرحمن السخاوي مكتبة برلين - المانيا الغربية - مخطوط رقم (٢٨٤٩).
* مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم داود القيصري. قسم المخطوطات بالمكتبة المركزية - بجامعة أم القرى. تحت رقم ٤٤٩٧.

المطبوعات

* آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره - د. عمر بن إبراهيم رضوان، دار طيبة - الرياض - ط الأولى - ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٢م.
* آفاق فلسفية - د. فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر - بيروت والدار البيضاء / المغرب - ط الأولى ١٩٨٨م.
* أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم - صديق بن حسن خان، أعده للطبع ووضع فهارسه عبد الجبار زكار - نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق ١٩٧٨م - تصوير دار الكتب العلمية.

❊ أبحاث في التصوف ، (طبع مع المنقذ من الضلال) - د. عبد الحليم محمود ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت - ط الثانية - ١٩٨٥م .

❊ الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز - أحمد بن المبارك - المكتبة الشعبية - بدون تاريخ .

❊ الإتجاهات التعصبية - د. معتز سيد عبد الله - إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون - الكويت - ١٤٠٩ هـ/ ١٩٨٩م .

❊ ابن تيمية والتصوف - د. مصطفى حلمي - دار الدعوة - الاسكندرية - ١٩٨٢م .

❊ ابن تيمية السلفي - محمد خليل هراس ، دار الكتب العلمية - بيروت - ط الأولى - ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤م .

❊ ابن سبعين وفلسفته الصوفية - د. أبو الوفا التفتازاني - دار الكتب اللبناني - بيروت - ط الأولى - ١٩٧٣م .

❊ ابن حجر العسقلاني ودراسة مصنفاته ومنهجه وموارده في كتابه الإصابة، د. شاكر محمد عبد المنعم - دار الرسالة - بغداد - بدون تاريخ .

❊ ابن عربي حياته ومذهبه - آسين بلاثيوس - ترجمة : د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات : الكويت - دار العلم - بيروت ، ١٩٧٩م .

❊ ابن عربي ومولد لغة جديدة - سعاد الحكيم - المؤسسة الجامعية للدّراسات والنشر : بيروت ، ودندرة للطباعة والنشر - ط الأولى - ١٤١١ هـ ، ١٩٩١م .

❊ ابن الفارض سلطان العاشقين - د. محمد مصطفى حلمي - وزارة الثقافة والإرشاد القومي - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر - بدون تاريخ .

❊ ابن الفارض والحب الإلهي - د. محمد مصطفى حلمي - دار المعارف - مصر - ١٩٧١م .

❊ أثر الإسلام في الكوميديا الإلهية - آسين بلاثيوس - ترجمة : جلال مظهر - مطابع الدجوي - القاهرة - الناشر : مكتبة الخانجي - ١٩٨٠م .

❊ أجنحة المكر الثلاثة - عبد الرحمن حبنكة الميداني - دار العلم - دمشق - بيروت - ط السادسة - ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م .

❊ أحوال العامة في حكم المماليك - د . حياة ناصر الحجي - شركة كاظمة للنشر والتوزيع والترجمة - الكويت ، ط الأولى ١٩٨٤م .

❊ إحياء علوم الدين - أبو حامد الغزالي - دار المعرفة - بيروت - ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م .

❊ أدب الطلب ومنتهى الأدب - محمد بن علي الشوكاني - دراسة وتحقيق : محمد عثمان الخشت . مكتبة القرآن - القاهرة - بدون تاريخ .

* الأدب المقارن - د. محمد غنيمى هلال - مطبعة نهضة مصر - القاهرة - بدون تاريخ.

* الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - أبو المعالي الجويني - تحقيق : د. محمد يوسف موسى ، وعلي عبد المنعم عبد الحميد. الناشر : مكتبة الخانجي - القاهرة - ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

* أساسيات البصريات . فرانسيس أ . جينكينز و هارفي إ . هوايت - ترجمة : أ . د . عبد الفتاح الشاذلي ، أ . د . سعيد الجزيري . مراجعة : أ . د. محمد النادي ، دار ماكجوو هيل للنشر - تيريرك - مطابع المكتب المصري الحديث - الاسكندرية ، ط الرابعة .

* أساليب الغزو الفكري - د. علي جريشة ، ومحمد الزيبق - دار الاعتصام - القاهرة.

* الاستشراق (المعرفة - السلطة - الإنشاء) - إدوارد سعيد - نقله إلى العربية : كمال أبو ديب - مؤسسة الأبحاث العربية - بيروت - ط الثالثة - ١٩٩١م.

* الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري - د. محمد حمدي زقزوق - إصدار رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر - مؤسسة الرسالة - بيروت . ط الثانية - ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

* الاستشراق والمستشرقين - د. مصطفى السباعي - المكتب الإسلامي - بيروت/ دمشق . ط الثالثة.

* الاستيعاب في معرفة الأصحاب - ابن عبد البر القرطبي - دار الكتاب العربي - بيروت مطبوع بذيل الإصابة.

* أسد الغابة في معرفة الصحابة - ابن الأثير الجزري - دار الفكر - بيروت - بدون تاريخ.

* أسس علم النفس الاجتماعي - د. مختار حمزة - دار البيان العربي - جدة - ط ،٢ (١٩٨٢).

* الأسفار - محمد بن علي بن عربي - ضمن رسائله ، دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن ، ط الأولى ، ١٣٦٧هـ ، تصوير دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

* إسلام بلا مذاهب - د. مصطفى الشكعة - الدار المصرية اللبنانية - القاهرة - ط السابعة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

* الإسلام دين المستقبل - روجيه جارودي - ترجمة عبد المجيد بارودي - دار الإيمان - بيروت - دمشق ١٩٨٣.

* الإسلام والحضارة العربية - محمد كرد علي - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ط٣ - ١٩٦٨..

* الإسلام والحضارة الغربية - د. محمد محمد حسين - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط٥ - ١٤٠٢ - ١٩٨٢.

* الإسلام والغرب ـ روم لاندو ـ نقله إلى العربية منير البعلبكي ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط٢ ـ ١٩٧٧ .
* الأسماء والصفات ـ أحمد بن الحسين البيهقي ـ تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر ـ نشر دار الكتاب العربي بيروت ـ ط الأولى ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥م .
* أشرف المقاصد في شرح المقاصد ـ أحمد بن محمد المكناسي ـ المطبعة الخيرية ـ عمر حسين الخشاب ـ ط الأولى بدون تاريخ .
* الإصابة في تمييز الصحابة ـ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني . دار الكتاب العربي ـ بيروت . بدون تاريخ .
* اصطلاحات الصوفية ـ عبد الكريم القاشاني ـ تحقيق عبد الخالق محمود ـ دار المعارف ـ مصر ـ ط الثانية ١٤٠٤هـ .
* أصول علم النفس . أحمد عزت راجح ـ دار القلم ـ بيروت ـ بدون تاريخ .
* الاعتصام . إبراهيم موسى الشاطبي ـ وبه تعريف محمد رشيد رضا ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦ .
* اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ـ محمد بن عمر الرازي ـ الناشر مكتبة الكليات الأزهرية ـ ـ شركة الطباعة الفنية المتحدة ـ القاهرة ـ ١٣٩٨ ـ ١٩٧٨ .
* إعراب القرآن ـ النحاس ، تحقيق د . زهير زاهد ـ عالم الكتب ، مكتبةالنهضة العربية ، ط الثانية ، ١٤٠٥هـ .
* الأعلام ـ خير الدين الزركلي ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط . السادسة ـ ١٩٨٤ .
* إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان ـ ابن قيم الجوزية ـ تحقيق : محمد سيد كيلاني ـ طبع مصطفى البابي الحلبي ـ ١٣٨١هـ ـ ١٩٦١م .
* الافصاح في فقه اللغة ـ حسين يوسف موسى وعبد الفتاح الصعيدي ـ دار الفكر العربي ـ ط الثانية .
* الألفاظ المستعملة في المنطق ـ أبو النصر الفارابي ـ تحقيق محسن مهدي ـ دار المشرق ـ بيروت ـ ط٢ ـ ١٩٨٢م .
* إمام التصوف في مصر : الشعراني ـ د . توفيق الطويل ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب
* الإملاء في إشكالات الإحياء ـ أبو حامد الغزالي ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢ .
* إنباء الغمر بأبناء العمر ـ أحمد بن حجر العسقلاني ـ دائرة المعارف العثمانية . تصوير دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط٢ ـ ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦ .

* إنباه الرواة على أنباه النحاة - علي بن يوسف القفطي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار الفكر العربي القاهرة - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - ط الأولى - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦ .

* الأنساب - عبد الكريم بن محمد السمعاني . حققه وعلق عليه . الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني - الناشر : محمد أمين دمج - بيروت - لبنان - ط الثانية - ١٤٠٠هـ ؟ ١٩٨٠م .

* الإنسان الكامل في الإسلام - د. عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - الكويت ط٢ - ١٩٧٦ .

* الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل - عبد الرحمن بن محمد العليمي - المطبعة الحيدرية - النجف - ١٣٨٨هـ .

* الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية - عبد الوهاب الشعراني - تحقيق طه عبد الباقي سرور والسيد محمد عيد الشافعي - مكتبة المعارف بيروت - ١٤٠٨ - ١٩٨٨ .

* الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار - محمد بن علي بن عربي - مكتبة عالم الفكر - القاهرة .

* إيضاح المبهم من معاني السلم - أحمد الدمنهوري - طبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ١٣٦٨ - ١٩٤٨ .

* إيقاظ الهمم في شرح الحكم - أحمد بن محمد بن عجيبة - دار الفكر - بيروت - بدون تاريخ .

* الإيمان (أركانه - حقيقته - نواقضه) د. محمد نعيم ياسين - دار الفرقان - عمان - الأردن - ط . السادسة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧ .

* البحث الأدبي -د. شوقي ضيف - دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٦م .

* بدائع الزهور في وقائع الدهور - محمد بن إياس الحنفي - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .

* البداية والنهاية - إسماعيل بن عمر بن كثير - دار ابن كثير - بيروت - بلا تاريخ .

* البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع - محمد بن علي الشوكاني - دار المعرفة - بيروت - بلا تأريخ .

* بد العارف - عبد الحق بن سبعين - تحقيق د. جورج كتوره . دار الأندلس ودار الكندي - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٧٨م .

* البذل والبرطلة زمن سلاطين المماليك . د . أحمد عبد الرزاق أحمد - الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر - ١٩٧٩م .

* البرهان المؤيد - أحمد الرفاعي - تحقيق عبد الغني نكه حي - دار الكتاب النفيس بيروت ط الأولى ١٩٠٨هـ.

* بصائر ذوي التمييز - مجد الدين الفيروز آبادي - المكتبة العلمية ، بيروت ، توزيع دار الباز مكة المكرمة .

* البصائر النصيرية - عمر بن سهلان الساوي - طبعة بولاق - القاهرة - ١٣١٧هـ.

* بغية المرتاد - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - تحقيق د. موسى بن سليمان الدويش - مكتبة العلوم والحكم - الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

* بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - جلال الدين السيوطي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار الفكر - الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م .

* بيان تلبيس الجهمية - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - بتصحيح وتكميل وتعليق : محمد بن عبد الرحمن بن قاسم - بلا تأريخ .

* البيان في غريب إعراب القرآن - أبو البركات بن الأنباري - تحقيق د . طه عبد الحميد طه - مراجعة مصطفى السقا - إصدار وزارة الثقافة بالاشتراك مع المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - نشر دارالكتاب العربي - القاهرة - ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م .

* تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي - د. صلاح فضل - دار الشروق - بيروت - القاهرة - ط الثالثة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦

* تاج العروس من جواهر القاموس - محمد مرتضى الزبيدي - الطبعة الخيرية - مصر - ط الأولى ١٩٦٧م .

* التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول - صديق حسن خان ، تصحيح عبد الحكيم شرف الدين - نشر شرف الدين الكتبى بحياتي ، الطبعة الهندية العربية ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م .

* تأريخ الأدب في ايران - إدوارد براون ، ترجمة د. أحمد كمال الدين حلمي - جامعة الكويت ط الجامعة ، توزيع ذات السلاسل كويت .

* تأريخ الاسلام - محمد بن أحمد الذهبي ، حققه وضبط نصه : د. بشار عواد ، شعيب الأرناؤوط ، د. صالح مهدى عباس - مؤسسة الرسالة بيروت ، ط الأولى ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م .

* تأريخ الأدب العربي - د/ عمر فروخ - دار العلم للملايين ، بيروت ، ط الأولى ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م - ط الثانية ١٩٨٤م .

* تأريخ الأدب العربي (عصر الدول والإمارات) (الأندلس) د/ شوقي ضيف - دار المعارف بدون تأريخ.
* تأريخ الأدب العربي (العصر المملوكي) د. عمر موسى باشا - دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط الأولى ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩.
* تأريخ بغداد، أحمد بن على الخطيب البغدادي. دار الكتاب العربي - بيروت - بدون تأريخ.
* تأريخ التراث العربي - فؤاد سزكين. جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
* تأريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني - د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط الأولى ١٩٧٥م
* تأريخ حكماء الإسلام - ظهير الدين البيهقي - تحقيق محمد كرد علي - إصدار المجمع العلمي العربي بدمشق - مطبعة الترقي دمشق ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م.
* تأريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية) - محمد على أبو ريان - دار المعرفة، اسكندرية، الطبعة الخامسة، ١٩٩٢م.
* تأريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان - ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي - راجعه وقدم له موسى الصدر وعارف تامر - منشورات عويدات - بيروت ١٩٦٦م
* تأريخ الفلسفة الإسلامية - د. ماجد فخري العربية د. كمال اليازجي - الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٤م.
* تأريخ الفلسفة الحديثة - يوسف كرم. دار القلم - بيروت - بدون تأريخ
* تأريخ الفلسفة اليونانية - يوسف كرم، دار القلم - بيروت - ط الأولى ١٩٧٧م.
* التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين أبو المظفر الاسفراييني، تحقيق كمال يوسف الحوت - عالم الكتب - بيروت - ط الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
* تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري. على بن الحسن ابن عساكر، دار القلم - دمشق - ط الثانية.
* تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد - برهان الدين البقاعي. ضمن كتاب مصرع التصوف، تحقيق عبد الرحمن الوكيل. مطبعة السنة المحمدية - القاهرة - ط الأولى، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م
* تحرير القواعد المنطقية - قطب الدين محمود الرازي. مصطفى البابي الحلبي - مصر - ط الثانية ١٣٦٧هـ ١٩٤٨م.

* تحفة السفرة إلى حضرة البررة - محمد بن علي بن عربي . تحقيق محمد رياض المالح - دار الكتاب اللبناني - بيروت - بدون تأريخ .

* تذكرة الحفاظ - محمد بن أحمد الذهبي - دار الفكر العربي - بدون تأريخ .

* ترجمان الأشواق - محمد بن علي بن عربي - دار بيروت - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .

* ترتيب العلوم - محمد بن أبي بكر الشهير بساجقلى زاده - دراسة وتحقيق محمد بن إسماعيل سيد أحمد - دار البشائر الإسلامية - بيروت - ط الأولى ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

* التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة - د. إبراهيم هلال - دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٧٩م .

* التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعة وأثره . د. أحمد توفيق عياد . مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة - ١٩٧٠م

* التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق - د. زكي مبارك - دار الجيل - بيروت - بدون تأريخ .

* التصوف والإمام الشعراني طه عبد الباقي سرور . دار نهضة مصر - القاهرة - بدون تأريخ .

* التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا - د. محمد كمال جعفر - دار الكتب الجامعية - سلامة حنا وشركاه - ١٩٧٠م .

* التصوف في الإسلام - د. عمر فروح - دار الكتاب العربي - بيروت ١٤٠٤هـ - ١٩٨٠م .

* التصوف في تراث ابن تيمية - د. الطبلاوي محمود سعيد - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٤م .

* التعليم في مصر زمن الأيوبيين والمماليك - د. عبد الغني محمود عبد العاطي - دار المعارف - القاهرة - تأريخ الابداع ١٩٨٤م .

* التعرف لمذهب أهل التصوف - أبو بكر محمد الكلاباذي . دار الإيمان - دمشق - ط الأولى ١٤٠٧هـ ١٩٨٦م .

* التعريفات - علي بن محمد الجرجاني . تحقيق إبراهيم الأبياري - دار الكتاب العربي - بيروت - ط الأولى - ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م .

* تفسير ابن كثير - تفسير القرآن العظيم ، إسماعيل بن كثير ، تحقيق : عبد العزيز غنيم وأخرون ، طبعة الشعب - القاهرة - بدون تاريخ .

* تفسير ابن الجوزي - زاد المسير في علم التفسير - عبد الرحمن بن الجوزي - المكتب الإسلامي - دمشق - بيروت - ط الأولى - ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م .

* تفسير أبي حيان - البحر المحيط ، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي ، دار الفكر - بيروت - ط الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .

* تفسير الآلوسي - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، محمود الآلوسي ، نشر وتصحيح السيد محمود شكري الآلوسي ، إدارة الطباعة المنيرية - دار إحياء التراث العربي - بيروت - بدون تاريخ .

* تفسير البغوي - معالم التنزيل - الحسين بن مسعود البغوي - إعداد وتحقيق خالد العك ومروان سوار - دار المعرفة - بيروت - ط ثانية - ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م .

* تفسير البقاعي - نظم الدرر في تناسب الآيات والسور - إبراهيم بن عمر البقاعي - طبع دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد - ط الأولى - ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .

* تفسير الرازي - مفاتيح الغيب - محمد فخر الدين الرازي - دار الفكر - ط الثالثة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

* تفسير الزمخشري - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل - جار الله محمود الزمخشري - دار المعرفة - بيروت - بدون تأريخ .

* تفسير السيوطي - الدر المنثور في التفسير بالمأثور - دار الفكر - بيروت - ط الأولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .

* تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل القرآن ، محمد بن جرير الطبري ، طبعة البابي الحلبي - القاهرة - ط الثالثة ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م .

* تفسير القاسمي - محاسن التأويل - جمال الدين القاسمي - المكتب الإسلامي - بيروت - بدون تاريخ .

* تفسير القرآن الكريم - المنسوب لمحي الدين بن العربي . تحقيق د. مصطفى غالب - دار الأندلس - بيروت - ط٣ - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م

* تفسير القرطبي - الجامع لأحكام القرآن - محمد بن أحمد القرطبي - دار الكتب المصرية ، تصوير مكتبة الرياض الحديثة - بدون تاريخ .

* تفسير الماوردي - النكت والعيون ، علي بن حبيب الماوردي - تحقيق خضر محمد خضر ، راجعه عبد الستار أبو غدة ، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت - ط الأولى ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م - مطابع مقهوي الكويت .

* تفسير النسفي - مدارك التنزيل وحقائق التأويل - عبد الله بن أحمد النسفي - المطبعة الأميرية ببولاق - القاهرة - ١٩٤٢م .

* تفسير النهر الماد من البحر المحيط - أبو حيان الأندلسي - تقديم وضبط بوران الضناوي وهديان الضناوي . دار الجنان - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - ط١ - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .

* التفسير والمفسرون - د. محمد حسين الذهبي - مكتبة وهبة - القاهرة - ط٣ - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

* التفكير الفلسفي في الإسلام ، د . عبد الحليم محمود - دار المعارف - القاهرة - بدون تاريخ .

* تكملة إكمال الإكمال - أبو حامد محمد بن الصابوني - عالم الكتب بيروت ، بيروت ، ط الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ، توزيع مكتبة العلوم والحكم "المدينة المنورة" .

* التكملة لوفيات النقلة - عبد العظيم المنذري - تحقيق بشار عواد - مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط الثانية ، سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

* تلبيس إبليس - عبد الرحمن ابن الجوزي. إدارة الطباعة المنيرية ، تصوير دار الكتب العلمية ، بيروت.

* تلخيص السفسطة - أبو الوليد بن رشد - تحقيق : د . محمد سليم سالم - إصدار وزارة الثقافة والإعلام في مصر - دار الكتب - القاهرة - ١٩٧٢م .

* تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل - أبو بكر الباقلاني - تحقيق عماد الدين أحمد حيدر. مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ط الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

* تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - مصطفى عبد الرازق - لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٣٦٣هـ / ١٩٤٤م .

* تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي - برهان الدين البقاعي - ضمن كتاب مصرع التصوف - تحقيق وتعليق عبد الرحمن الوكيل - مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة. ط الأولى ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م.

* التنبيه والإيقاظ لما في ذيول تذكرة الحفاظ - أحمد رافع الحسين القاسمي - عني بنشره القدسي - دار الفكر العربي - دمشق بدون تأريخ.

* التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع - محمد بن أحمد الملطي - تحقيق وتعليق : يمان بن سعد الدين الميداني - رمادى للنشر ، الدمام ط الأولى ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م - المؤتمن للتوزيع الرياض.

* تهافت الفلاسفة - أبو حامد الغزالي - تحقيق د سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة. ط السابعة بدون تأريخ.

* تهذيب الكمال في أسماء الرجال - جمال الدين أبو الحجاج المزني - تحقيق بشار عواد. مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط الثانية ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

* تهذيب التهذيب - محمد بن علي بن حجر العسقلاني - مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد الهند.

* التوقيف على مهمات التعاريف ـ محمد عبد الرؤوف المناوي ـ تحقيق د/ محمد رضوان الداية ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، دار الفكر ، دمشق ، ط الأولى ١٤٠١هـ/ ١٩٩٠ .

* تيمورلنك وحكايته مع دمشق ـ أكرم العلبي ـ دار المأمون ـ دمشق ـ ط الرابعة - ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .

* جامع بيان العلم وفضله ـ يوسف بن عبد الله بن عبد البر . دار الفكر ، لبنان ، بدون تاريخ .

* الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي ، أبو عيسى محمد بن سورة ـ تحقيق ـ أحمد محمد شاكر ، دار إحياء التراث العربي .

* جامع الرسائل ـ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ـ تحقيق د . محمد رشاد سالم . دار المديني ـ جدة ـ ط الأولى ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م .

* جامع كرامات الأولياء ـ يوسف بن إسماعيل النبهاني ـ تحقيق ومراجعة إبراهيم عطوة عوض . دار الفكر ـ بيروت ـ ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م .

* جارودي والحضارة الإسلامية . د . عبد العزيز شرف وأمينة الصاوي ـ المطبعة الأهلية للاوفست ـ الرياض ـ الناشر دار القبلة ـ جدة ـ ط الثانية ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م .

* جارودي وسراب الحل الصوفي ـ د . محمد ياسر شرف ـ دار الوثبة ـ دمشق ١٩٨٣م .

* الجرح والتعديل . عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي ـ مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، الدكن الهند ، ط الأولى ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م .

* الجماهر في معرفة الجواهر . محمد بن أحمد البيروني . عالم الكتب ـ بيروت .

* جمهرة الأمثال ، لأبي هلال العسكري . تحقيق وتعليق وفهرسة : محمد أبو الفضل ابراهيم ، عبد المجيد قطامش ـ دار الجيل ـ بيروت ـ ط الثانية ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م .

* جهاد المماليك ضد المغول والصليبيين . ـ د . عبد الله سعيد الغامدي ـ مطبوعات جامعة أم القرى ، مكة المكرمة ، ١٤١٠هـ .

* جلاء العينين في محاكمة الأحمدين . السيد نعمان خير الدين الالوسي . قدم له علي السيد صبحي المدني ، طبعة المدني ١٤٠١ ـ ١٩٨١م .

* الجلالة وهو كلمة الله ـ محمد بن علي بن عربي ـ دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد الدكن ، ط الأولى ـ تصوير دار إحياء التراث العربي ـ بيروت .

* جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام . د . عناية الله بلاغ الأفغاني . الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ـ ط الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م .

* الجلال والجمال محمد بن علي بن عربي . ضمن مجموعة رسائله ـ دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد الدكن ـ الطبعة ، الأولى ، تصوير دار إحياء التراث العربي ـ بيروت

* الجواهر المضية في طبقات الحنفية ـ عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي الحنفي ـ تحقيق د . عبد الفتاح الحلو ـ دار العلوم ـ الرياض رقم الإيداع ١٩٨٥م .

* حاشية ابن عابدين ـ محمد أمين ـ ط البابي الحلبي ، مصر ، ط الثانية ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م .

* حاشية الحفني على المطلع ـ يوسف الحفناوي ـ طبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة بدون تأريخ .

* حتى يغيروا ما بأنفسهم ـ جودت سعيد ـ مطبعة زيد بن ثابت الأنصاري ـ دمشق ـ ط السادسة . ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤ .

* الحدائق الوردية في حقائق أجلاء النقشبندية . عبد المجيد بن محمد الخاني ـ الناشر عبد الوكيل الدروبي ـ دمشق .

* الحدود الفلسفية ، للخوارزمي الكاتب[ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب] تحقيق د . / عبد الأمير الأكسم ـ نشر مكتبة الفكر العربي ـ بغداد ١٩٨٥م .

* حسن المحاضرة في تأريخ مصر والقاهرة ـ جلال الدين السيوطي ـ تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم . الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م .

* الحركات الباطنية في العالم الإسلامي . د . محمد أحمد الخطيب ـ مكتبة الأقصى ـ عمان ـ الأردن . دار عالم الكتب الرياض ط الثانية ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م .

* حل المواضع الخفية من شرح بالي أفندي ، بهامش كتاب شرح القاشاني على الفصوص . مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ط الثانية ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م .

* حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ـ أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصبهاني ـ طبعة القاهرة ١٩٣٨م .

* حياة الحيوان الكبرى . محمد بن موسى الدميري ـ ط . مصطفى البابي الحلبي وأولاده ـ مصر ـ الطبعة الخاصة ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م .

* الحياة الروحية في الإسلام ـ د . محمد مصطفى حلمي ـ الهيئة المصرية الهامة للكتاب ط الثانية سنة ١٩٨٤م .

* خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ـ عبد القادر بن عمر البغدادي ، تحقيق وشرح : عبد السلام هارون ـ دار الكتاب العربي ـ القاهرة ١٣٨٧هـ ـ/ ١٩٦٧م .

* الخيال في مذهب محي الدين بن عربي - د. محمود قاسم - معهد البحوث والدراسات العربية - ١٩٦٩م.
* دائرة المعارف الإسلامية. يصدرها باللغة العربية أحمد الشنتناوي ، ابراهيم زكي خورشيد ، عبد الحميد يونس - مراجعة د. محمد مهدي علام. دار المعرفة - بيروت - بدون تاريخ .
* دراسة عن الفرق في تأريخ المسلمين. د. أحمد محمد أحمد جلي - مطبوعات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية - الرياض - ط الثانية ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.
* الدارس في تأريخ المدارس - عبد القادر النعيمي. تحقيق د. صلاح الدين المنجد. دار الكتاب الجديد - ط الأولى ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
* درء تعارض العقل والنقل - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - تحقيق د. محمد رشاد سالم. طبع على نفقة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض - ط الأولى ١٤٠٢هـ .
* الدر الثمين في محاسن الشيخ محي الدين. إبراهيم بن عبد الله البغدادي . تحقيق د. صلاح الدين المنجد. مؤسسة التراث العربي - بيروت - ١٩٥٩م.
* الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. أحمد بن حجر العسقلاني - دار الجيل - بيروت. بلا تأريخ.
* الدر المنضد في ذكر أصحاب الإمام أحمد - عبد الرحمن بن محمد العليمي - تحقيق : د. عبد الرحمن العثيمين - نشر مكتبة التوبة - المملكة العربية السعودية - ط الأولى - ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م .
* الدليل الشافي على المنهل الشافي. يوسف بن تغري بردي - تحقيق فهيم محمد شلتوت - منشورات مركز البحث العلمي ، جامعة أم القرى .
* دمية القصر وعصرة أهل العصر. علي بن الحسن الباخرزي. تحقيق د. سامي مكي العاني - دار العروبة للنشر والتوزيع - الكويت - ط الثانية ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥ .
* دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي - د. عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات - الكويت - دار القلم - بيروت - ط الثالثة ١٩٧٩م .
* دول الإسلام. محمد بن أحمد الذهبي - تحقيق فهيم محمد شلتوت ، محمد مصطفى إبراهيم - الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤م .
* دلائل التوحيد - محمد جمال الدين القاسمي. تقديم ومراجعة محمد حجازي. مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - ط الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

* ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق. محمد بن علي بن عربي دار بيروت، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

* الذيل التام على دول الإسلام. محمد بن عبد الرحمن السخاوي - تحقيق وتعليق حسن إسماعيل مروة، قرأه وقدم له محمود الأرناؤوط - مكتبة دار العروبة للنشر - الكويت، ودار ابن العماد للنشر - بيروت، ط الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

* ذيل تذكرة الحفاظ للذهبي - محمد بن علي الحسين الدمشقي - دار الفكر العربي - بدون تأريخ.

* الذيل على رفع الاصر - محمد بن عبد الرحمن السخاوي - تحقيق د. جودة هلال، الاستاذ محمد محمود صبح - الدار المصرية للتأليف والترجمة، دار التعاون [الجمعية التعاونية للطبع والنشر.

* الذيل على الروضتين - محمد بن عبد الرحمن أبو شامة - وتصحيح محمد زاهد الكوثري - تصوير دار الجيل - بيروت - عن نسخة دار الكتب الملكية بالقاهرة - ط الثانية ١٩٧٤م.

* الذيل على طبقات الحنابلة. عبد الرحمن بن رجب الحنبلي - دار المعرفة - بيروت - بدون تأريخ.

* رؤية إسلامية للاستشراق - د. أحمد عبد الحميد غراب - مطابع التقنية للأوفست - الرياض - ط الثانية ١٤١١هـ

* رجال الفكر والدعوة في الإسلام [جـ١] - أبو الحسن الندوي دار القلم - الكويت - ط السابعة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م. الشركة المتحدة للتوزيع - بيروت.

* رجال الفكر والدعوة في الإسلام [جـ٢] - أبو الحسن الندوي [خاص بحياة شيخ الإسلام ابن تيمية] - دار القلم - الكويت ط السادسة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

* رحلة ابن بطوطة (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار) محمد بن عبد الله اللواتي، تحقيق: علي الكتاني، مؤسسة الرسالة، ط الثالثة، ١٩٨١م.

* الرد على الجهمية. عثمان بن سعيد الدارمي - تحقيق زهير الشاويش، تخريج محمد ناصر الدين الألباني - الكتب الإسلامي ط الرابعة ١٤٠٢هـ.

* الرد على المنطقيين - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - المطبعة القيمة - بمباي - ١٣٦٨هـ - نشر دار المعرفة بيروت

* رسائل الرسل في العهد الجديد وأثرها في انحراف المسيحية. د سعيد عقيل، رسالة ماجستير، قدمت في جامعة أم القرى، قسم العقيدة.

* رسائل في ذم ابن عربي الصوفي - جمع وتحقيق د. موسى الدويش - مطابع شركة الصفحات الذهبية - الرياض - ط الأولى ١٤١٠هـ.

* الرسالة القشيرية - أبو القاسم القشيري - تحقيق معروف زريق ، وعلي عبد الحميد بلطجي ، دار الخير للطباعة والنشر ، دمشق - بيروت ، ط الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

* الرمز الشعري عند الصوفية - د. عاطف جودة نصر - دار الأندلس - بيروت - ط الثانية ١٩٨٣م.

* رواح القدس في محاسبة النفس - محمد بن علي بن عربي - مكتبة عبد الوكيل الدروبي - دمشق - بلا تأريخ.

* الروحية عند محيي الدين ابن عربي د. علي عبد الجليل راضي. مكتبة النهضة المصرية - القاهرة. رقم الإيداع ١٩٧٥ .

* روجيه غارودي من الإلحاد إلى الإيمان - رامي كرامي - دار قتيبة - دمشق - بيروت. ط الأولى ١٩٩٠م.

* روجيه غارودي والمشكلة الدينية. محسن الميلي - دار قتيبة - بيروت ، دمشق. ط الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

* روضة التعريف بالحب الشريف، لسان الدين ابن الخطيب ، تحقيق عبد القادر عطا ، دار الفكر العربي - بدون تاريخ .

* روض الطالب ، أبو بكر إسماعيل بن المقري. ضمن كتاب أسنى المطالب شرح روض الطالب ، تصوير المكتبة الإسلامية عن طبعة المطبعة الميمنية بمصر ١٣١٣هـ .

* الرياضة وأدب النفوس للحكيم الترمذي .

* الزهد الكبير ، أبو بكر أحمد البيهقي. تحقيق تقي الدين الندوي - دار القلم ، الكويت. ط الثانية ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

* زهرة العريش في تحريم الحشيش. بدر الدين الزركشي - تحقيق وتعليق ودراسة د. السيد أحمد نوح. - الوفاء للطباعة والنشر - المنصوره - مصر - ط الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

* سر الأسرار في كشف الأنوار - أحمد الغزالي - تحقيق د. عبد الحميد صالح حمدان. الدار المصرية اللبنانية - القاهرة - ط الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

* السلفية مرحلة زمنية مباركة . د. محمد سعيد رمضان البوطي. دار الفكر - دمشق - ط الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

* سنن ابن ماجة ، محمد بن يزيد القزويني. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي - طبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة - ١٩٧٢م .

* السنن الكبرى - أبو بكر أحمد البيهقي. دار المعرفة ، بيروت ، توزيع مكتبة المعارف ، الرياض

* سنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني - ضبط وتعليق محمد محي الدين عبد الحميد. دار الفكر - بدون تأريخ

* السيد البدوي بين الحقيقة والخرافة. د. أحمد صبحي منصور - مطبعة الدعوة الإسلامية - القاهرة - ط الأولى ١٩٨٢م

* سير أعلام النبلاء. محمد بن أحمد الذهبي - أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه شعيب الأرناؤوط - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م .

* سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام - د/ محمد جلال شرف ، د/ عبد الرحمن عيسوي. المعارف - الاسكندرية - ١٩٧٢ .

* سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي - د. عبد الرحمن العيسوي. دار النهضة العربية - بيروت - ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م .

* شبُهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي - أنور الجندي المكتب الإسلامي دمشق - بيروت ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م .

* شذرات الذهب في أخبار من ذهب. عبد الحي بن عماد الحنبلي. دار إحياء التراث العربي . بيروت - بدون تأريخ .

* شرح الأربعين النووية : فتح المبين لشرح الأربعين، ابن حجر الهيتمي ، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - بدون تاريخ .

* شرح الأصول الخمسة. القاضي عبد الجبار. تحقيق د/ عبد الكريم عثمان. الناشر مكتبة وهبة - القاهرة - الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م .

* شرح جوهرة التوحيد - الإمام ابراهيم بن محمد البيجوري. دار الكتب - بيروت ط الأولى - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

* شرح الحكم العطائية عبد المجيد الشرنوبي - دار ابن كثير - دمشق - بيروت. ط الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

* شرح الخبيص على تهذيب المنطق للسعد التفتازاني - عبيد الله فضل الله الخبيطى - طبعة مصطفى الحلبي ، ١٩٣٦م - ١٣٥٥هـ.

* شرح ديوان لبيد بن ربيعة. تحقيق د. إحسان عباس.
* شرح رسالة رواح القدس في محاسبة النفس. محمود محمود الغراب . دار الفكر ، ودار قتيبة ، دمشق ، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦ .
* شرح السنة - أبو محمد الحسن البغوي - المكتب الإسلامي - بيروت ، دمشق - ط الثانية ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
* شرح العقائد النسفية - سعد الدين التفتازاني - تحقيق د. أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ط الأولى - ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
* شرح العقيدة الطحاوية. علي بن علي ابن أبي العز الحنفي. تحقيق : د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط . - مؤسسة الرسالة. ط الثانية ١٤١٢هـ-١٩٩١م.
* شرح الغرة في المنطق - خضر بن محمد بن علي الرازي - تحقيق د. البير نصري نادر - دار المشرق - بيروت - ١٩٨٣م.
* شرح الغرة في المنطق - عيسى بن محمد الصفوي - تحقيق د. ألبير نصرى نادر - دار المشرق - بيروت - ١٩٨٣م.
* شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي. محمود محمود الغراب. مطبعة زيد بن ثابت - دمشق - ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
* شرح القاشانى على فصوص الحكم. عبد الرزاق القاشاني - مطبعة مصطفى البابى الحلبي بمصر - ط/ الثانية - ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.
* شرح القصيدة النونية - محمد خليل هراس - المطبعة العالمية - نشر مكتبة ابن تيمية - القاهرة - ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م .
* شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية. محمود محمود الغراب - مطبعة زيد بن ثابت - دمشق. بدون تأريخ
* شرح لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد. محمد الصالح العثيمين مؤسسة الرسالة ، بيروت - توزيع مكتبة الرشد ، بالرياض ، ط الثالثة ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م
* شرح المقاصد - سعد الدين التفتازاني - تحقيق د. عبد الرحمن عميرة - عالم الكتب - بيروت ط الأولى - ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
* شرح المواقف في علم الكلام
* شرح نهج البلاغة ، عبد الحميد بن أبي الحديد - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

* شعر عمر بن الفارض دارسة في فن الشعر الصوفي - د. عاطف جودة نصر - دار الأندلس - بيروت - ط الأولى - ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

* شطحات الصوفية / د. عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - الكويت ط الثانية ١٩٧٦م.

* الشعر والشعراء - لابن قتيبة - تحقيق أحمد محمود شاكر - دار المعارف - مصر ١٩٦٦م .

* الشفا [الالهيات] - أبو علي بن سينا ، تحقيق الأب قنواتي - وسعيد زيدان ، إصدار وزارة الإرشاد القومي - مصر .

* شفاء السائل لتهذيب المسائل عبد الرحمن بن خلدون - تحقيق الأب اغناطيوس عبده وخليفة اليسوعي - المطبعة الكاثوليكية - بيروت بدون تأريخ .

* شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. ابن قيم الجوزيه. دار الكتب العلمية - بيروت - ط الأولى ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

* الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي ترجمة حياته من كلامه. محمود محمود الغراب - دار الفكر دمشق - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

* الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي سلطان العار فين. عبد الحفيظ فرغلي - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر - دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - فرع مصر - ١٩٦٨م.

* الصارم المسلول على شاتم الرسول ، أحمد بن تيمية ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٧٨م.

* الصحائف الإلهية - شمس الدين السمرقندي - تحقيق د. أحمد عبد الرحمن الشريف - مكتبة الفلاح - الكويت - الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

* الصحة النفسية والعلاج النفسي - د. حامد زهران - عالم الكتب - القاهرة - ط الثانية ١٩٨٢م.

* صحيح مسلم - مسلم بن الحجاج النيسابوري. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. رئاسة إدارات البحوث الافتاء بالرياض ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

* الصفدية - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - تحقيق د. محمد رشاد سالم - مكتبة ابن تيمية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.

* صفة الصفوة - عبد الرحمن بن علي بن الجوزي - تحقيق محمود فاخوري ، محمد رواس قلعجي ، دار المعرفة - بيروت .

* الصلة بين التشيع والتصوف - د. كامل مصطفى الشبي - دار الأندلس - بيروت - ط الثانية ١٩٨٢م.

* صلة الله بالكون في التصوف الفلسفي - د. سعيد سراج الأندونيسي - رسالة دكتوراه ، جامعة أم القرى ، سنة ١٤١٤هـ ١٩٩٤م .

* الصوارم الحداد القاطعة لعلائق أرباب الاتحاد. محمد بن علي الشوكاني - تحقيق : محمد صبحي حسن الحلاق. دار الهجرة - صنعاء - ط الأولى ١٤١١هـ ١٩٩٠م .

* الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة. الإمام ابن قيم الجوزية - تحقيق الدكتور على بن محمد الدخيل الله - دار العاصمة - الرياض - النشرة الأولى ١٤٠٨هـ .

* الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. محمد بن عبد الرحمن السخاوي - دار مكتبة الحياة - بيروت - بدون تأريخ .

* ضوابط المعرفة - عبد الرحمن حبنكة الميداني - دار القلم - دمشق وبيروت - ط الثالثة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

* ضياء النجوم في توضيح سلم العلوم - محمد ابراهيم بلياوي. المكتبة الامدادية - ملتان - باكستان - بدون تأريخ .

* الطب في الكتاب والسنة. لموفق الدين عبد اللطيف البغدادي - تحقيق د. عبد المعطي قلعجي - دار المعرفة - بدون - تصوير دار الباز - مكة المكرمة - ط الأولى ، ١٤٠٦هـ

* طبقات الأولياء. - عمر بن علي ابن الملقن - تحقيق نور الدين شريبة - دار المعرفة - بيروت ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م .

* طبقات الحفاظ. جلال الدين السيوطي. راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء بإشراف الناشر - دار الكتب العلمية - بيروت - ط الأولى - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م - توزيع دار الباز عباس أحمد الباز بمكة المكرمة .

* طبقات الحنابلة - محمد بن أبي يعلى - دار المعرفة - بدون تأريخ .

* الطبقات السنية فى تراجم الحنفية. لتقي الدين بن عبد الجبار التميمي الداري - تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو - مطابع الأهرام التجارية - بدون تأريخ .

* طبقات الصوفية - محمد بن الحسين السلمي. تحقيق نور الدين شريبه. مكتبة الخانجي - القاهرة - ط الثانية ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م .

* طبقات الشافعية. تقي الدين ابن قاضي شهبة - باعتناء عبد العليم خان - عالم الكتب - بيروت ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧ .

* طبقات الشافعية. جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي. تحقيق عبد الله الجبوري - دار العلوم للطباعة والنشر - الرياض - ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م .

* طبقات الشافعية الكبرى. عبد الوهاب بن علي السبكي. تحقيق محمود محمد الطناحي ، عبد الفتاح محمد الحلو. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه - مصر - ط الأولى ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م.
* طبقات فحول الشعراء - محمد بن سلاّم الجمحي - قرأه وشرحه محمد محمود شاكر ، مطبعة المدني ، القاهرة - رقم الإيداع ١٩٧٤م .
* الطبقات الكبرى - محمد بن سعد. دار صادر - بيروت - بدون تأريخ .
* طبقات المعتزلة - عبد الله بن أحمد الكعبي - تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر - تونس ١٣٩٣هـ .
* الطواسين - الحسين بن منصور الحلاج - مكتبة ابن سينا باريس - ١٩٨٨م تحقيق بويس اليسوعي - أسقطت المطبعة المقدمة والترجمة الفرنسية اللتان وضعهما المحقق .
* ظهر الإسلام - أحمد أمين - الجزء(٣ - ٤) - بدون ذكر المطبعة ، بيروت ط الخامسة ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م.
* العبر فى خبر من غبر - محمد بن أحمد الذهبي - تحقيق د. صلاح الدين المخبر - دائرة المعارف للنشر ، الكويت - ط الثانية ١٩٨٤م.
* عبقرية الإصلاح والتعليم [الإمام محمد عبده] - عباس محمود العقاد - دار الكتُب العربي - بيروت ١٩٧١م.
* العبودية - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - تقديم عبد الرحمن الألباني - المكتب الإسلامي ، بيروت دمشق ، ط الخامسة ١٣٩٩هـ.
* عجائب المقدور في نوائب تيمور - أحمد بن عرب شاه - تحقيق أحمد فايز الحمصي - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة - الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
* العسكرية الإسلامية في عصر المماليك. د. أحمد محمد عدوان. دار عالم الكتب ، الرياض ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
* عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي. د/ محمود رزق سليم - مكتبة الآداب ومطبعتها ، المطبعة النموذجية - القاهرة - ط الثانية ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م.
* العصر المماليكي في مصر والشام. د. سعيد عبد الفتاح عاشور - دار النهضة العربية ، القاهرة ، ط الثانية ، ١٩٧٦م.
* العقد الثمين في تأريخ البلد الأمين. محمد بن أحمد الفاسي - تحقيق فؤاد سيد - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط الثانية - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

* عقيدة الدروز عرض ونقد - د. محمد أحمد الخطيب. دار عالم الكتب - الرياض - ط الثالثة - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

* عقلة المستوفز. محمد بن علي بن عربي. طبع ليدن - مطبعة بريل، ١٣٣٦هـ - تصوير مكتبة المثنى بغداد.

* العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ. صالح بن مهدي المقبلي. دار الحديث - بيروت - ط الثانية ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

* علم اللغة النفسي. د. عبد المجيد سيد أحمد منصور، الناشر عمادة شؤون المكتبات - جامعة الملك سعود، الرياض - ط الأولى ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

* علم النفس الاجتماعي - د. حامد زهران - عالم الكتب القاهرة ط الخامسة ١٩٨٤م.

* عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بدر الدين العيني. إدارة الطباعة المنيرية - مصر - تصور دار إحياء التراث العربي - بيروت - بدون تأريخ.

* العمل قدرة وارادة - جودت سعيد - مطبعة زيد بن ثابت - دمشق - ط الثانية ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

* عنقاء مغرب فى ختم الأولياء وشمس المغرب. محمد بن علي بن عربي - طبع مطبعة محمد على صبيح - مصر - بدون تأريخ.

* عنوان الدارية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية - أبو العباس أحمد بن عبد الله الغبريني. تحقيق: عادل النويهض، منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر - بيروت، ط الأولى، ١٩٦٩م.

* عوارف المعارف - عمر بن محمد السهر وردي - دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٦٦م.

* عيون الحكمة - أبو علي ابن سيناء - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات، الكويت. دار القلم، بيروت. ط ثانية ١٩٨٠م.

* غاية المرام في علم الكلام - سيف الدين الآمدي. تحقيق حسن محمود عبد اللطيف - نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.

* غاية النهاية في طبقات القراء. عني بنشره ج. برجستراسر - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت.

* الغنية لطالبي الحق في الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية. عبد القادر الجيلاني، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط الثالثة، ١٩٦٥م.

* غياث الأمة بكشف الغمة . أحمد بن علي المقريزي - مؤسسة ناصر .
* فتاوى ومسائل ابن الصلاح - تحقيق : عبد المعطي قلعجي ، دار المعرفة ، بيروت ، ط الأولى ، ١٤٠٦هـ ، ١٩٨٦م .
* الفتاوى الحديثة - أحمد بن حجر الهيتمي المكي - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - بدون تأريخ .
* فتح الباري شرح صحيح البخاري - أحمد بن حجر العسقلاني - تصحيح الشيخ عبد العزيز بن باز ، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي ، تصحيح محب الدين الخطيب - طبع رئاسة إدارات البحوث العلمية - والافتاء - الرياض .
* الفتح المبين في طبقات الأصوليين ، عبد الله مصطفى المراغي . الناشر محمد أمين دمج وشركاه - بيروت - ط الثانية ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .
* الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية . أحمد بن محمد بن عجيبة . تحقيق عبد الرحمن حسن محمود - القاهرة - الأزهر الشريف ، عالم الفكر ١٩٨٣م .
* الفتوحات المكية - محمد بن علي بن عربي - دار الفكر بدون تأريخ .
* الفتوحات المكية - محمد بن علي بن عربي . تحقيق وتقديم د . عثمان يحيى ، تصوير ومراجعة د . إبراهيم مدكور . المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسربون [الجزء الأول] . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
* الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، أحمد بن عبد الحكيم بن تيمية . المكتب الإسلامي - دمشق ، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م .
* الفرق بين الفرق - عبد القاهر البغدادي - تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد - دار المعرفة - بيروت .
* الفصل في الملل والأهواء والنحل ، على ابن حزم الظاهري . تحقيق د . محمد ابراهيم نصر و د . عبد الرحمن عميرة . شركة مكتبات عكاظ - الرياض - ط الأولى ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .
* فصوص الحكم - محمد بن علي بن عربي - تحقيق د . أبو العلا عفيفي - دار الكتاب العربي - بيروت - ط الثانية / ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .
* فضائح الباطنية ، أبو حامد الغزالي . تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، مؤسسة دار الكتب الثقافية الكويت .
* الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار . د . محمد البهي . مكتبة وهبة - مصر - ط الحادية عشرة - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

* الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث. د. عبد القادر محمود ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ ط الثانية ١٩٨٦م.

* الفكر اليهودي وأثره بالفلسفة الإسلامية. د. علي سامي النشار، عباس أحمد الشربيني ـ المعارف ـ الأسكندرية ـ ١٩٧٢م.

* الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي. د. محمد صبحي. دار المعارف ـ القاهرة ط الثانية ١٩٨٣م.

* الفلسفة أصولها ومبادؤها. د. محمد على أبو ريان، دار المعرفة الجامعية ـ ١٩٧٨م.

* فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي. د/ نصر حامد أبو زيد. دار الوحدة ـ بيروت، ١٩٨٣م.

* فلسفتنا. محمد باقر الصدر، دار التعارف ـ بيروت ـ ط التاسعة ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

* الفناء في المشاهدة، محمد بن علي بن عربي، ضمن مجموعة رسائله ـ دائرة المعارف العثمانية ـ الهند ـ ط الأولى ١٣٦١ ـ تصوير دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

* فناء اللوح والقلم فى شرح فصوص الحكم. محى الدين الطعمي. دار الجيل ـ بيروت ط الأولى ـ ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

* الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي ـ د. أحمد محمود الجزار، مكتبة نهضة الشرق جامعة القاهرة ١٩٩١م.

* الفهرست ـ محمد بن اسحاق النديم ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

* الفوائد البهية في تراجم الحنفية. محمد بن عبد الحي اللكنوي. ـ بإعتناء محمد بدر الدين النعسانى ـ تصوير دار المعرفة ـ بيروت.

* فوات الوفيات. محمد بن شاكر الكتبي ـ تحقيق د. إحسان عباس ـ دار صادر ـ بيروت ـ ١٩٧٣م.

* فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ـ أحمد حامد الغزالي ـ تحقيق د. سليمان دنيا ـ دار إحياء التراث العربي ـ عيسى البابي الحلبي ـ ط الأولى ١٣٨١هـ ـ ١٩٦١م.

* القاموس المحيط. مجد الدين الفيروز آبادي، تحقيق مكتب تحقيق التراث فى مؤسسة الرسالة. مؤسسة الرسالة ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

* القانون فى الطب. أبو علي بن سينا. طبع المطبعة العاشرة ١٢٩٤هـ ـ تصوير دار صادر ـ بيروت.

* قصة الفلسفة الحديثة د. زكي نجيب محمود ـ مكتبة النهضة المصرية ـ مصر ـ ط السادسة ـ ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣ .

* قطر الولي على حديث الولي. محمد بن علي الشوكاني ، تحقيق د. ابراهيم هلال ، دار الكتب الحديثة ـ مصر ـ ١٩٦٩م.

* قمع المعارض في نصرة ابن الفارض ـ ضمن كتاب [شرح مقامات جلال الدين السيوطي] جلال الدين السيوطي. تحقيق : سمير محمود الدروبي. مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط الأولى ـ ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

* قوانين حكم الإشراف إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق. جمال الدين محمد أبي المواهب الشاذلي. نشر مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ـ ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م .

* قيام دولة المماليك الأولى في مصر والشام. د. أحمد مختار العبادي. دار النهضة العربية ، للطباعة والنشر ـ بيروت ، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

* كبرى اليقينيات الكونية ـ د. محمد سعيد رمضان البوطي. دار الفكر ـ دمشق ـ ط الثامنة ١٤٠٢هـ.

* الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر ، عبد الوهاب الشعراني بهامش كتاب اليواقيت والجواهر ، مصطفى البابي الحلبي ١٩٥٩م.

* كتاب التوحيد ـ محمد بن إسحاق بن خزيمة. تحقيق د. عبد العزيز الشهوان. دار الرشد. الرياض. ط الأولى ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

* كتاب المسائل ، محمد بن علي بن عربي ، ضمن رسائله ـ دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد الدكن ـ ط الأولى ، ١٣٦٧هـ ـ تصوير دار إحياء التراث العربي ـ بيروت .

* كشاف اصطلاحات الفنون ـ محمد بن علي التهانوي. تحقيق د. لطفي عبد البديع. مكتبة النهضة المصرية ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٣م.

* كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. مصطفى بن عبد الله [حاجي خليفة] ـ المكتبة الفيصلية ـ مكة المكرمة ـ بدون تأريخ .

* كشف الغطاء عن حقائق التوحيد . . . وبيان حال ابن عربي. الحسن بن عبد الرحمن الأهدل اليميني. نشرة. د. أحمد بكير ـ بدون تأريخ .

* كشف المحجوب ، علي بن عثمان الهجويري. دراسة د. اسعاد عبد الهادي قنديل . مراجعة د. أمين بدوي. دار النهضة العربية ـ بيروت ـ ١٩٨٠م.

* الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين. أبو حامد الغزالي - مطبعة دار إحياء الكتب العربية - طبعة البابي الحلبي ، بدون تاريخ .

* الكليات لأبي البقاء الكفوي. تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري. منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي دمشق ١٩٨١م.

* الكامل فى ضعفاء الرجال ، عبد الله بن عدي الجرجاني. تحقيق وضبط لجنة من المختصين باشراف الناشر. دار الفكر بيروت ، ط الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

* الكنه فيما لابد للمريد منه - محمد بن علي بن عربي. مطبعة محمد علي صبيح ، القاهرة ، ط الأولى ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

* الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة. نجم الدين الغزي - تحقيق د. جبرائيل سليمان جيور - دار الأفاق الجديدة - بيروت - ط الثانية ١٩٧٩م.

* لا لجارودي ووثيقة اشبيلية - د. سعد ظلام - دار المنار - القاهرة - ط الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

* اللباب في تهذيب الأنساب ، عز الدين بن الأثير الجزري دار صادر - بيروت - ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

* لبيد بن ربيعة العامري - د. يحيّى الجبوري ، الناشر مكتبة الأندلس ، بغداد - طبع في مطابع التعاونية اللبنانية - بيروت - بدون تاريخ .

* لسان العرب. جمال الدين ابن منظور الأفريقي ، دار صادر ، بيروت ط الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

* لسان الميزان. أحمد بن حجر العسقلاني ، دار الكتاب الإسلامي - ط الثانية بدون تأريخ.

* لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة - روجيه جارودي. دراسة أعدها محمد عثمان الخشت. مكتبة القرآن - القاهرة - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

* اللمع ، أبو نصر السراج الطوسي - تحقيق عبد الحليم محمود. وطه عبد الباقي سرور. دار الكتب الحديثة بمصر - مكتبة المثنى بغداد ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.

* لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة. لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني. تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود ، دار الكتب بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

* لواقح الأنوار فى طبقات الأخيار. عبد الوهاب الشعراني - ط مصطفى الحلبي بمصر - ط الأولى - ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.

* لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية - للإمام محمد بن أحمد السفاريني - المكتب الإسلامي - بيروت - بدون تأريخ .
* ما يعد به الإسلام . روجيه جارودي ، ترجمة قصي الأتاسي ومشيل وايكم ، دار الوثبة ، دمشق .
* المؤامرة على الإسلام - أنور الجندي ، دار الإعتصام ، القاهرة - رقم الإيداع ١٩٧٧م .
* المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين علي ابن أبي علي الآمدي ، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب . تحقيق د/ عبد الأمير الأعسم ، دار آفاق عربية للصحافة والنشر ، بغداد ، نشر مكتبة الذكر العربي ، بغداد ١٩٨٥م .
* مثنوي جلال الدين الرومي ، ترجمة وشرح ودراسة . د. محمد عبد السلام كفافي ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، ط ١٩٦٦م .
* المجددون في الإسلام ، عبد المتعال الصعيدي ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، بدون تأريخ .
* مجموعة الرسائل والمسائل ، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ، علق عليها وصححها جماعة من العلماء بإشراف الناشر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط الأولى ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م .
* مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلي - طبع بأمر خادم الحرمين الشرفين - بإشراف الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين .
* محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار - محمد بن علي بن عربي - دار صادر - بيروت .
* محاضرات فى النصرانية ، محمد أبو زهرة ، دار الفكر العربي - مصر ١٣٨١هـ/ ١٩٦٦م .
* محاورة جورج ياس - أفلاطون - ترجمة محمد حسن ظاظا - مراجعة د . علي سامي النشار - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - مصر ١٩٧٠م .
* محك النظر فى المنطق ، أبو حامد الغزالي . تصحيح محمد بدر الدين الغساني - دار النهضة الحديثة - بيروت ١٩٦٦م .
* محي الدين بن عربي ، طه عبد الباقي سرور ، مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة - ط٢ ١٩٥٥م .
* مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، ابن قيم الجوزية ، تحقيق محمد حامد الفقي - دار الكتاب العربي ، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .
* مدخل إلى التصوف الإسلامي ، د/ أبو الوفا التفتازاني دار الثقافة القاهرة ط الثالثة ١٩٧٩م .

* مدخل جديد إلى الفلسفة ، د/ عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، كويت ، طبعة ثانية ١٩٧٩م.

* مذكرة في المنطق ، بركات عبد الفتاح دويدار ، بدون مطبعة وتأريخ.

* مرآة الجنان وعبرة اليقظان. عبد الله بن سعد اليافعي. مؤسسة الأعلمي - بيروت ، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

* مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع - صفي الدين البغدادي ، تحقيق علي البجاوي - مصورة دار المعرفة عن الطبعة الأولى ، ١٣٧٣هـ.

* مرتبة الوجود ومنزلة الشهود(رد الفصوص) - ملا علي القارئ ، دراسة وتحقيق عبد الله علي الملا ، رسالة ماجستير فى العقيدة ، كلية الدعوة جامعة أم القرى ١٤٠٩هـ.

* المسائل الألف ، محمد بن علي بن عربي - ضمن مجموعة رسائله - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - ط الأولى ١٣٦٧م - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .

* المستدرك على معجم المؤلفين : عمر رضا كحالة. مؤسسة الرسالة - بيروت ، طبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.

* المستشرقون ، نجيب العقيقى ، دار المعارف القاهرة - ط الرابعة.

* مستشرقون [سياسيون ، جامعيون ، مجمعيون] - نذير حمدان ، مكتبة الصديق ، الطائف - ط الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

* المستشرقون ومن تابعهم وموقفهم من ثبات الشريعة وشمولها - د/ عابد السيفاني - مكتبة المنارة ، مكة المكرمة ط١ الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

* المستقصى فى أمثال العرب ، محمود بن عمر الزمخشري - حيدر آباد ١٩٦٢م ، طبعة مصورة - دار الكتب العلمية - بيروت .

* المسك الأذفر في نشر مزايا القرن الثاني عشر والثالث عشر. محمود شكرى الآلوسي تحقيق د. عبد الله الجبوري. دار العلوم للطباعة والنشر ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

* مسند أبي يعلى الموصلي . أحمد بن مثنى التميمي ، تحقيق حسين سليم أسد ، دار المأمون للتراث ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

* مسند الامام أحمد بن حنبل ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط الرابعة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

* مشكاة الأنوار ومصباح الأسرار ، أبو حامد الغزالي. ضبطه وقدم له رياض مصطفى العبد الله ، دار الحكمة ، دمشق - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

* مشكاة الأنوار الهدامة لقواعد الباطنية الأشرار ، يحيى بن حمزة العلوي - تحقيق د/ محمد سيد الجليند ، الدر اليمنية للنشر والتوزيع - ط الثالثة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
* مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي - د/ عبد الرحمن بن زيد الزبيدي - المعهد العالمى للفكر الإسلامي ، مكتبة المؤيد ، الرياض ، ط الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م .
* المصباح المنير في شرح الغريب الكبير - أحمد بن محمد الفيومي - المكتبة العلمية - بيروت - لبنان - بدون تاريخ .
* مصر والشام في عصرالأيوبيين والمماليك - د/ سعيد عبد الفتاح عاشور - دار النهضة العربية ، بيروت ، بدون تأريخ .
* المطلع على متن إيساغوجي - زكريا الأنصاري - طبع مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٣٥١ - ١٩٣٣م .
* المعارف . عبد الله بن مسلم بن قتيبة - تحقيق د/ ثروة عكاشة ، دار المعارف ، القاهرة ، طبعة الرابعة بدون تأريخ .
* معاني القرآن وإعرابه - أبو إسحاق الزجاج - شرح وتحقيق د . عبد الجليل عبده شلبي - عالم الكتب - بيروت - ط الأولى - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .
* معجم الأدباء ، ياقوت الحموي . دار الفكر ، ط الثالثة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .
* معجم الألفاظ التأريخية للعصر المملوكي ، محمد أحمد دهمان - دار الفكر المعاصر ، بيروت دمشق - ط الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .
* معجم ألفاظ الصوفية ، د/ حسن الشرقاوي - مؤسسة مختار القاهرة ، ط الأولى ١٩٨٧م .
* معجم البلدان ، ياقوت الحموي ، دار صادر ودار بيروت - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
* المعجم الصوفي ، د. سعاد الحكيم ، دندرة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
* معجم علم النفس والتحليل النفسي ، د. فرج عبد القادر طه وآخرون - دار النهضة العربية ، بيروت ، ط الأولى - بدون تأريخ .
* معجم العلوم الاجتماعي - بإشراف مجمع اللغة العربية القاهرة ، إعداد نخبة من الأساتذة ، تصدير د. إبراهيم مذكور. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥م. - ١٣٩٥هـ.
* المعجم الفلسفي ، د. جميل صليبة ، دار الكتاب اللبناني ومكتبة مدرسة ، بيروت ، ١٩٨٢م.

* المعجم الفلسفي . إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة . الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

* المعجم الكبير . أبو القاسم سليمان الطبراني - تحقيق حميد عبد المجيد السلفي - ط الثانية .

* معجم المؤلفين ، عمر رضا كحالة . دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، بدون تأريخ .

* المعجم المختص ، محمد بن أحمد الذهبي ، تحقيق الدكتور محمد حبيب الهيلة - مكتبة الصداقة الطائف - ط الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

* معجم مقاييس اللغة - أحمد بن فارس ، تحقيق عبد السلام هارون - طبعة مصطفى البابي الحلبي - ط الثانية ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م .

* معجم مقيدات ابن خلكان - عبد السلام هارون - مكتبة الخانجي - القاهرة - ط الأولى ، ١٤٠٧هـ .

* المعرفة الصوفية [دارسة فلسفية فى مشكلات المعرفة] ناجي حسين جودة - دار الجيل ، بيروت - ط الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م .

* المعرفة عند مفكري الإسلام ، د/ محمد غلاب - راجعه عباس محمود العقاد و د/ زكي نجيب محمود ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، دار الجيل القاهرة .

* معرفة القراء الكبار ، محمد بن أحمد الذهبي . تحقيق بشار عواد وزميليه ، مؤسسة الرسالة - بيروت - بيروت ط الأولى ، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م .

* المعزه فيما قيل فى المزة ، محمد بن علي بن طولون ، ضمن كتاب تأريخ المزة وآثارها ، تحقيق محمد عمر حمادة ، تقديم د. محمد علي سلطان. دار قتيبة - دمشق ، ط الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م .

* معيار العلم فى فن المنطق ، أبو حامد الغزالي - دار الأندلس ، بيروت ، ط الثالثة ١٤١٠هـ - ١٩٨١م .

* مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب - ابن هشام الأنصاري ، تحقيق وتعليق : د . مازن المبارك ومحمد علي حمد الله ، راجعه سعيد الأفغاني - دار الفكر - ط الخامسة - ١٩٧٩م .

* مفتاح السعادة ومصباح السيادة - أحمد مصطفى الشهير بطاش كبرى زادة ، دار الكتب العلمية ، بيروت - ط الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

* مفتاح العلوم - محمد بن أحمد الخوارزمي . تحقيق إبراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي - بيروت ط الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

* المفردات في غريب القرآن ، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني ـ تحقيق محمد سيد كيلاني ـ دار المعرفة ، بيروت بدون تأريخ .

* المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ـ محمد بن عبد الرحمن السخاوي ، صححه وعلق حواشيه ، عبد الله محمد الصديق. دار الكتب العلمية بيروت ـ ط الأولى ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م . توزيع دار الباز مكة المكرمة .

* مقاصد الفلاسفة ـ أبو حامد الغزالي ـ تحقيق د . سليمان دنيا ـ دار المعارف ـ مصر ، ط الثانية ـ بدون تاريخ .

* مقالات الكوثري ـ محمد زاهد الكوثري ـ مصورة عن الطبعة الأولى ، بدون بيانات .

* مقدمات العلوم والمناهج [الفكر الإسلامي] الجزء الأول ، أنور الجندي ـ دار الأنصار القاهرة ، ط الأولى ، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م .

* مقدمة ابن خلدون ، عبد الرحمن بن خلدون ـ دار الشعب ـ القاهرة بدون تأريخ .

* المقصد الأسنى فى شرح معاني أسماء الله الحسنى ـ أبو حامد الغزالي ـ بعناية بسام الجابي ، الجفان والجابي للطباعة والنشر ـ ط الأولى ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .

* الملل والنحل ، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ـ تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ، بيروت ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م .

* المماليك ـ د. السيد الباز العريني ، دار النهضة العربية ، بيروت ، بدون تأريخ .

* منازل السائرين ، عبد الله الانصاري الهروي و دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

* المناظر الإلهية ، عبد الكريم الجيلي ، تحقيق نجاح محمد الغنيمي . دار المنار القاهرة ، ط الأولى ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .

* مناقب الإمام أحمد ـ عبد الرحمن بن علي الجوزي ـ تحقيق د . عبد الله التركي ـ طبع محمد نجيب الخانجي ـ مصر ـ ١٣٤٩هـ .

* مناهج الأدلة فى عقائد الملة ـ ابن رشد الحفيد ـ تحقيق د . محمود قاسم ـ ط مخيمر ـ مصر ، ط الثانية .

* من تاريخ الإلحاد في الإسلام ـ د . عبد الرحمن بدوي ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط الثانية ـ ١٩٨٠م .

* المنتظم فى تأريخ الملوك والأمم ، عبد الرحمن بن علي بن الجوزي ـ مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٩هـ.

* المنطق - محمد رضا المظفر ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، ط الثانية ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

* منطق الطير ، فريد الدين العطار - دراسة وترجمة د/ بديع محمد جمعة - دار الأندلس ، بيروت ، ط الثالثة ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.

* منطق المشرقيين - أبو علي بن سينا - دار الشروق ، بيروت .

* المنقذ من الضلال - أبو حامد الغزالي - ضمن كتاب المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور عبد الحليم محمود ، دار الكتب اللبنانية ، بيروت ، ط الثانية ١٩٨٥م.

* منهاج السنة النبوية - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - تحقيق د. محمد رشاد سالم. إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية ، الرياض ، ط الأولى ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

* منهاج العابدين ، أبو حامد الغزالي - دار إحياء الكتب العربية ، مصر - بدون تاريخ .

* المنهج الأحمد - عبد الرحمن بن محمد العليمي - راجعه عادل نويهض - عالم الكتب - بيروت - ١٤٠٣هـ .

* منهج الأشاعرة في العقيدة - د . سفر الحوالي - الدار السلفية - الكويت - ط الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

* المواقف ، محمد بن عبد الجبار النضري - تحقيق آرثر يوحنا آربري ، دار الكتب المصرية ١٩٣٤م.

* المواقف فى علم الكلام - عضد الدين الايجي - عالم الكتب ، بيروت بدون تأريخ.

* المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار - أحمد بن علي المقريزي - مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط الثانية ١٩٨٧م.

* موسوعة التأريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية - د. أحمد شلبي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط السادسة ١٩٨٣م.

* موسوعة الفلسفة - د. عبد الرحمن بدوي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط الأولى ١٩٨٤م.

* الموسوعةالفلسفية العربية - إصدار معهد الإنماء العربي - شارك في إعدادها نخبة من الأساتذة ، رئيس التحرير د. معن زيادة - ط معهد الانماء العربي ، ط الأولى ١٩٨٦م والمجلد الثاني ط ١٩٨٨م.

* موسوعة المستشرقين - د. عبد الرحمن بدوي - دار العلم للملايين ، بيروت ، ط الأولى ١٩٨٤م.
* موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية - د. أحمد محمد البناني - جامعة أم القرى مكة المكرمة ، ط الثانية ١٤١٣هـ ١٩٩٢م.
* موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين - مصطفى صبري ، دار إحياء التراث العربي بيروت ، ط الثانية ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
* ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، محمد بن أحمد الذهبي ، تحقيق علي محمد البجاوي ، دار المعرفة ، بيروت ، بدون تأريخ.
* الميسر فى علم النفس الاجتماعي - د. توفيق مرعي ، وأحمد بلقيس - دار الفرقان و عمان ، الاردن - ط الأولى ١٤٠٣هـ ٢ - ١٩٨٢م.
* نحو القلوب الصغير ، عبد الكريم بن هوزان القشيري - تحقيق د. أحمد علم الدين الجندي - الدار العربية للكتاب - ليبيا تونس ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
* النجاة ، أبو علي ابن سينا ، مصطفى البابي الحلبي - مصر - الطبعة الثانية ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.
* النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي - تحقيق فهيم محمد شلتوت - إصدار وزارة الثقافة والارشاد القومي - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. بدون تأريخ. مصورة عن طبعة دار الكتب.
* النزعات المادية في الإسلام - حسين مروة - دار الفارابي - بيروت - ط السادسة ١٩٨٨م.
* نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - د. علي سامي النشار - دار المعارف - القاهرة - ط السابعة ١٩٧٧م.
* نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها - د. عرفان عبد الحميد فتاح - المكتب الاسلامي ، بيروت - ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
* نظرية الاتصال عند الصوفية فى ضوء الاسلام . سارة بنت عبد المحسن آل سعود - دار المنارة - جدة - ط الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
* نظم العقيان في أعيان الأعيان. جلال الدين السيوطي - حرره د. فليب حتي - المطبعة السورية الأمريكية فى نيويورك. تصوير المكتبة العلمية - بيروت - بدون تأريخ.
* نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. أحمد بن محمد المقري التلمساني. تحقيق د. إحسان عباس - دار صادر - بيروت - ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

* نقد الطالب لزغل المناصب ، محمد بن طولون - تحقيق محمد أحمد دهمان ، خالد محمد دهمان - راجعه نزار أباظة - دار الفكر المعاصر - بيروت - ط الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م .

* نقش الفصوص . محمد بن علي بن عربي - ضمن مجموعة رسائله - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - ط الأولى ١٣٦٧هـ - تصور دار إحياء التراث العربي .

* نهاية الاقدام فى علم الكلام . عبد الكريم الشهرستاني . حرره وصححه الفرد جيوم - من غير ذكر المطبعة والتاريخ .

* النور من كلمات أبي طيفور ، للسهلجي ، ضمن كتاب «شطحات الصوفية» للدكتور عبد الرحمن بدوي . وكالة المطبوعات - الكويت - ط الثانية ١٩٧٦م .

* هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين . إسماعيل باشا البغدادي - المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة بدون تأريخ .

* الوحدانية - د. بركات عبد الفتاح دويدار ، الناشر مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ، بدون تأريخ .

* وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - أحمد بن محمد بن خلكان - تحقيق د . إحسان عباس . - دار صادر - بيروت - ١٩٧٢م .

* اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر - عبد الوهاب الشعراني - مطبعة البابي الحلبي - القاهرة - ١٩٥٩م .

الدوريات والمجلات

* تراث الإنسانية ، إصدار وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة ، المجلد الأول ، بدون تاريخ .

* حوليات كلية الآداب ، جامعة عين شمس ، المجلد ٩ ، ١٢ لسنة ١٩٦٤م ، دار مطابع الشعب .

* صحيفة الشرق الأوسط ، عدد ، ٢٢ ربيع الآخر ١٤٠٧هـ .

* صحيفة القبس الكويتية ، الملحق الثقافي ، عدد ٥٩٨١ ، ٥/ ١/ ١٩٨٩م .

* الكتاب التذكاري (محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ١١٦٥ - ١٢٤٠م) - إصدار وزارة الثقافة ، مصر ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م .

* محاضرات ومناقشات الملتقى العاشر للفكر الإسلامي - الجزائر ، عنابة ، ١٢ - ٢١ رجب ١٣٩٦هـ ، ١٠ - ١٩ يوليو ١٩٧٦م - المجلد الأول .
* مجلة (الأمة) القطرية ، عدد ٦٤ ديسمبر ١٩٨٥م ، وعدد ٦٧ مارس ١٩٨٦م .
* مجلة (عالم الفكر) عدد ٣ ، مجلد ١٣ ، ١٩٨٣م . وعدد ٢ مجلد ١٦ ، ١٩٨٥ إصدار وزارة الإعلام الكويتية .
* مجلة العربي ، عدد ١٤٥ ، ديسمبر ١٩٧٠م ، وعدد ٣٤٨ نوفمبر ١٩٨٧م ، إصدار وزارة الإعلام في الكويت .
* المجلة العربية للعلوم الإنسانية - عدد ٢٤ - مجلد ٦ خريف ١٩٨٦م ، وعدد ٤٠ / ١٩٩٢ إصدار كلية الآداب جامعة الكويت .
* مجلة الفكر الاستراتيجي العربي ، العدد ٣ ، يناير ١٩٨٢م ، والعدد ٤ ، إصدار معهد الإنماء العربي ، بيروت .
* مجلة النور ، السنة العاشرة ، عدد ١٠٤ ، إصدار بيت التمويل الكويتي ، بدون تاريخ .
* مجلة الهلال ، عدد ، يوليو ١٩٤٧م .
* مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، عدد ٢٩ ، عام ١٩٥٤م ، والعدد ٣٠ ، ١٩٥٥ .
* مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ، جـ١ - ٢ ، مجلد ٥٤/ ١٣٩٥هـ .

«انتهى بتوفيق الله تعالى»

فهرس موضوعات النص المحقق

الموضوع	رقم الصفحة

* * *